UNIVERSAL
LIBRARY

ÉMILE BRÉHIER
Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

TOME PREMIER

L'ANTIQUITÉ ET LE MOYEN AGE

II

PÉRIODE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108 BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1927

CHAPITRE PREMIER

Les Socratiques

I. — Caractères généraux

Au même Socrate, dont est issu le mouvement d'idées de la philosophie du concept, l'histoire rattache un groupe d'écoles contemporaines dénommées socratiques ; elles sont toutes en hostilité décidée à ce mouvement d'idées, bien que, d'ailleurs, elles soient hostiles entre elles. Ce sont l'école mégarique, fondée par Euclide de Mégare, l'école cynique dont le chef est Antisthènes, l'école cyrénaïque qui se rattache à Aristippe de Cyrène.

L'importance historique de ces écoles est difficile à déterminer pour des raisons diverses : d'abord leur prestige est diminué par le voisinage de Platon et d'Aristote ; ensuite il ne reste guère des œuvres de leurs adeptes que des collections de titres, quelquefois eux-mêmes suspects ; de leurs doctrines que des résumés doxographiques, souvent écrits dans le langage des écoles postérieures ; sur les personnes que des collections d'anecdotes ou de *chries*, destinées à l'édification du lecteur et qui tiennent plus de l'hagiographie que de l'histoire ; enfin leur souvenir est éclipsé par celui des grandes écoles dogmatiques, épicurisme et stoïcisme, qui se sont fondées après la mort d'Alexandre.

Il faut pourtant reconnaître que ces grandes écoles auraient été impossibles sans les « petits Socratiques » ; l'esprit plato-

nicien, qu'ils ont miné sourdement, ne s'est pas relevé de leurs attaques ; ils ont fait place nette pour les écoles qui ont dominé la vie intellectuelle de l'époque romaine. De plus, certaines des écoles socratiques subsistent plus ou moins longtemps à côté des doctrines d'Épicure et de Zénon ; par exemple, le cyrénaïsme qui garde, en face de l'hédonisme d'Épicure, son originalité propre ; une autre de ces écoles, l'école cynique, après une éclipse (au moins apparente), reparaît vers le début de notre ère et continue à exister jusqu'au VI[e] siècle, dernière survivante de la philosophie païenne.

Entre eux et la philosophie platonico-aristotélicienne, il s'agit de quelque chose de plus profond qu'un conflit doctrinal : ce qui est en question c'est la place et le rôle de la philosophie. Extérieurement déjà la plupart des socratiques conservent un des traits que Platon reprochait le plus durement aux sophistes ; leur enseignement est payant ; rien de semblable, dans ces écoles socratiques, simples réunions d'auditeurs autour d'un maître qu'ils payaient, à l'Académie ou au lycée, associations religieuses juridiquement reconnues, capables de posséder et survivant à leur fondateur. Même contraste dans l'inspiration de l'enseignement : autant Platon exigeait du philosophe une préparation scientifique sérieuse, autant un Antisthènes ou un Aristippe détournaient leurs disciples de l'astronomie ou de la musique, considérées comme des sciences tout à fait inutiles ; à quoi bon, dit Aristippe, les mathématiques, puisqu'elles ne parlent ni des biens ni des maux (1) ? En même temps que la mathématique, on rejetait toute la dialectique, c'est-à-dire l'emploi de la discussion dans l'établissement de la vérité.

Il ne s'agit donc plus d'enseigner, de discuter, de démontrer ; on suggère, on persuade au moyen de la rhétorique, on fait appel à l'impression directe et personnelle. On ne peut prendre

(1) ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *In metaphysica*, éd. Hayduck, p. 182, 32 (d'après Aristote).

avec plus de netteté le contre-pied de la méthode de Platon. Aussi a-t-on une tendance à voir de la convention et de l'artifice dans tout ce qui est œuvre de pensée, œuvre élaboré par la réflexion : telles sont notamment les lois, et, avec les lois, les cités dont elles sont la structure. D'où l'indifférence complète pour la politique, qui contraste si fort avec les goûts de Platon.

II. — L'École mégarique

Le chef de l'école de Mégare, Euclide, était pourtant lié avec Platon, puisqu'il reçut à Mégare Platon et les autres disciples de Socrate au moment où ils quittèrent Athènes après la mort du maître ; et Platon, en présentant son *Théétète* comme un entretien de Socrate, recueilli par Euclide, a voulu sans doute témoigner des liens d'amitié qui durèrent encore longtemps après l'événement tragique (1). Il n'en est pas moins vrai que sa doctrine, autant qu'on peut la deviner à travers quelques lignes de Diogène Laërce, est aux antipodes de celle de Platon. Pour celui-ci, rappelons-le, toute pensée, toute vie intellectuelle était impossible, à moins qu'on n'admît un système d'idées à la fois unies entre elles et pourtant distinctes. Or, lorsque Euclide dit que « le Bien est une seule chose, quoiqu'il soit appelé de différents noms : science, dieu, intelligence ou autres noms encore », lorsqu'il supprime les opposés du Bien, en affirmant qu'ils n'existent pas, il semble que son intention est de résister à toute tentative pour unir les concepts autrement qu'en les déclarant identiques, ou pour les distinguer autrement qu'en les excluant l'un de l'autre. La science (φρόνησις), le dieu, l'intelligence, ce sont précisément les termes que, dans le *Timée* par exemple, Platon cherche à distinguer entre eux et à distinguer du Bien suprême, tout en

(1) Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, II, 106 ; Platon, *Théétète*, 142 *a*-143 *c*.

les unissant et en les hiérarchisant. Euclide, en les identifiant et en niant leur opposé, rend impossible toute spéculation dialectique du genre de celles du *Timée* ou du *Philèbe* ; la diversité n'est que dans les noms et n'est plus dans les choses. On sait aussi combien le raisonnement par comparaison est familier et indispensable à Platon ; Euclide en nie la possibilité et ne veut pas connaître un semblable qui ne soit ni identique ni différent ; ou les termes de comparaison sont semblables aux choses, et alors il vaut mieux se servir des choses ; où ils sont différents, et la conclusion ne vaut pas (1).

Les fameux sophismes que Diogène Laërce attribue au successeur d'Euclide, à Eubulide de Milet (2), paraissent viser plus spécialement la logique d'Aristote, et aussi sous la forme où les présente Cicéron dans les *Académiques*, la logique stoïcienne. Le principe de contradition énonce qu'on ne peut dire à la fois oui et non sur une même question ; les sophismes nous montrent des cas où, en vertu de ce principe, on est forcé de dire à la fois oui et non, où, par conséquent, la pensée se nie elle-même. Tel est le sophisme du menteur : « Si tu dis que tu mens et si tu dis vrai, tu mens », où l'on convient à la fois qu'on ment et qu'on ne ment pas ; au nom de la logique, le mégarique force son adversaire à avouer qu'il porte des cornes, puisque l'on possède ce que l'on n'a pas perdu et que l'on n'a pas perdu de cornes : il le force à reconnaître qu'il ne connaît pas son propre père, en le lui présentant sous un voile : il lui fait convenir qu'Électre sait et ne sait pas les mêmes choses, puisque, lorsqu'elle le rencontre encore inconnu, elle sait qu'Oreste est son frère, mais elle ne sait pas que celui-ci est Oreste. Il le réduit au silence en lui demandant combien de grains de blé il faut pour faire un tas (sophisme du sorite), ou combien il faut avoir perdu de cheveux pour être chauve (3).

(1) Diogène Laerce, II, 106 et 107.
(2) II, 108 ; cf. 111.
(3) Cicéron, *Premiers académiques*, II, 96 ; Diogène Laerce, *Vies*, VII, 187 ; Lucien, *Les vies à l'encan*, 22 ; *Premiers Académiques*, II, 92.

Toutes ces plaisanteries logiques aboutissent bien à l'impossibilité de choisir entre le oui et le non, donc de discuter à l'aide de concepts définis. Elles devaient avoir un grand succès ; Stilpon de Mégare, un contemporain de Théophraste, attirait, dit-on, à ses cours les disciples du péripatéticien et ceux des cyrénaïques. De son enseignement, nous connaissons assez bien deux parties, qui touchaient au vif la philosophie du concept : d'abord la critique des idées (1). La méthode de cette critique c'est celle que Diogène Laërce indique comme celle d'Euclide dans ses réfutations ; il s'attaquait aux démonstrations non en critiquant les prémisses, mais en faisant voir l'absurdité de la conclusion ; de même Stilpon supposant l'existence des idées, en déduit des conséquences absurdes : l'homme idéal n'est pas tel ou tel, par exemple parlant ou non parlant ; par conséquent nous n'avons pas le droit de dire que l'homme qui parle est homme ; il ne répond pas au concept. Le légume idéal est éternel ; ce que vous me montrez n'est donc pas un légume, puisqu'il n'existait pas il y a mille ans. Ou bien alors, si vous voulez dire que tel homme individuel répond bien au concept d'homme, il faudra, si cet homme est par exemple à Mégare, dire qu'il n'y a pas d'homme à Athènes, puisque la propriété du concept est d'être unique (2). Quant à la portée de cette critique, on voit qu'elle ne vise pas moins le concept d'Aristote que l'idée de Platon ; qu'on se rappelle seulement les efforts que fit Aristote pour répondre à des critiques du même genre.

L'on connaît aussi la position de Stilpon sur un problème voisin, le problème de la prédication, qui avait tant occupé Platon dans le *Sophiste* et où se concentraient tous les efforts de ses adversaires. Au surplus la thèse de Stilpon à ce sujet n'est qu'un nouvel aspect de celle que nous venons d'examiner. Si l'on veut penser, comme Aristote et Platon, par concepts

(1) Diogène Laërce, II, 113 ; 114 ; 199.
(2) *Id.*, VII, 186.

définis et stables, ayant chacun leur essence, il est interdit d'énoncer une proposition quelconque, sous peine d'affirmer l'identité de deux essences distinctes. Affirmer que le cheval court ou que l'homme est bon, c'est affirmer que le cheval ou l'homme sont autre chose qu'eux-mêmes ; ou bien, si l'on répond que le bon est effectivement la même chose que l'homme, c'est s'interdire le droit d'affirmer le bon du remède ou de la nourriture. Il ne faut pas dire sans doute, comme Colotès l'Épicurien, qui nous rapporte cette doctrine de Stilpon dans son traité *Contre les philosophes*, que cette thèse « supprime la vie, » mais elle supprime l'interprétation des jugements, comme relations de concepts, c'est-à-dire tout l'idéalisme athénien (1).

L'on se souvient que, en effet, Aristote n'avait pu résoudre de telles difficultés qu'en introduisant, à côté des essences fixes et déterminées, des notions de réalités indéterminées, telles que celles de puissance. et Platon s'accusait plaisamment de parricide en affirmant contre son père Parménide que la vie de la pensée exigeait qu'on accordât l'existence au non-être. Il n'est donc pas étonnant que les Mégariques aient été rapprochés de Parménide et soient considérés comme des rénovateurs de sa pensée. Peut-être cependant la pensée de Parménide ne leur importait pas beaucoup en elle-même ; ce qu'ils veulent avant tout montrer, c'est qu'un philosophe du concept, n'admettant que des essences fixes, n'a pas le droit d'introduire ces réalités indéterminées, que voulait Aristote : tel paraît être le sens de l'argument auquel s'attache le nom de Diodore Cronos, disciple d'Eubulide et contemporain du roi Ptolémée Sôter (306-285) : cet argument que l'on appelle le triomphateur atteint en effet les racines mêmes de la philosophie d'Aristote, en montrant que, dans cette philosophie, la notion du possible, et par conséquent de puissance indéterminée, ne peut avoir aucun sens.

Aristote donne (sans d'ailleurs l'attribuer à Diodore ni

(1) PLUTARQUE, *Contre Colotès*, chap. XXII et XXIII.

même aux mégariques) une forme tout à fait simple de l'argument (1) : dès que vous admettez d'une manière générale que toute proposition est vraie ou fausse, le principe s'applique aussi bien aux événements futurs qu'au présent ou au passé ; toute assertion sur le futur sera ou vraie ou fausse ; il s'ensuit qu'il n'y a aucune indétermination (ou possibilité d'être ou ne pas être) pour l'événement futur. L'affirmation du possible est incompatible avec le principe de contradiction. L'auteur de cet argument voulait-il (comme affecte de le croire Aristote qui le réfute par les conséquences pratiques de sa thèse) démontrer la nécessité ? N'est-il pas plus conforme à ce que nous connaissons des mégariques de croire qu'il voulait montrer l'absurdité des conséquences d'une logique fondée sur le principe de contradiction, qui amenait à rendre impossible toute volonté et toute délibération sur le futur ? Épictète nous donne de l'argumentation une forme plus compliquée, mais malheureusement très obscure (2). Le raisonnement prend pour accordé que toute assertion vraie portant sur le passé ne peut devenir fausse, et que d'autre part l'impossible ne peut jamais être un attribut du possible. Puis montrant sans doute ensuite (dans un développement analogue à celui que nous a conservé Aristote) que le principe de contradiction doit avoir, selon l'adversaire, une portée universelle, c'est-à-dire s'appliquer aussi aux assertions relatives à l'avenir, il en déduit que, dans une alternative (tel événement arrivera ou n'arrivera pas), l'assertion qui exprime l'événement qui n'arrivera pas ne se rapporte à rien de possible, puisque le possible est ce qui peut être et ne pas être, tandis que l'événement en question non seulement n'est pas mais ne sera jamais. Dire qu'il est possible, ce serait donc dire que l'impossible est possible. La philosophie du concept ne saurait donc admettre qu'une réalité rigoureusement et complètement déterminée.

(1) *De l'interprétation*, chap. IX.
(2) *Dissertations*, II, 19, 1-5.

Chez tous les mégariques, on ne voit que des attaques, mais aucune doctrine positive : ils veulent montrer l'incohérence de la philosophie du concept ; mais ces « éristiques » ne paraissent jamais avoir eu l'intention, qu'on leur a parfois prêtée, de substituer un idéalisme propre à celui de Platon et d'Aristote. Le raisonnement a-t-il jamais servi aux penseurs de la Grèce, fût-ce à Platon, à établir une vérité ? N'est-il pas toujours dialectique, c'est-à-dire destiné à déduire les conséquences d'une assertion posée par l'adversaire ? Par une transposition géniale, Platon avait fait de cette dialectique un principe de la vie spirituelle ; avec les mégariques, elle retombe lourdement à terre et reprend son emploi éristique.

Mais n'est-ce pas précisément pour faire place à une vie spirituelle nouvelle, tout autrement dirigée que chez Platon ? Il y a d'autres moyens d'éducation que la dialectique. Le rhéteur, lui, sait parler de choses utiles et en parle d'une manière persuasive ; or c'est cette méthode d'éducation rhétorique, que vante Alexinus d'Élée, un mégarique de la génération du stoïcien Zénon, dont Hermarque l'épicurien a cité un passage du traité *Sur l'Éducation* (1). On y voit Alexinus, connu d'ailleurs ainsi que son maître Eubulide pour avoir écrit un livre calomnieux rempli de polémiques personnelles contre Aristote (2), proposer un idéal qui s'écarte beaucoup de la philosophie ; dans le débat qui a toujours existé, en Grèce et même dans l'âme grecque, entre la rhétorique et la philosophie, entre l'éducation formelle qui enseigne des thèmes et l'éducation scientifique qui atteint les choses, il prend parti sans hésitation pour la première ; et s'il reproche aux professeurs de littérature leurs recherches trop pointilleuses en matière de critique de textes, il les loue de traiter de choses utiles en des discours à thèmes philosophiques, en employant la vraisemblance pour

(1) Conservé par Philodème de Gadara, au livre B de sa *Rhétorique* (*Volumina rhetorica*, édit. Sudhaus ; supplementum, Leipzig, Teubner, 1895, colonne 40, 2-18).
(2) D'après Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 2, 4-5.

décider des questions. Nous avons ici l'endroit dont la polémique n'était que l'envers. Nous allons trouver un rythme analogue dans les autres écoles socratiques.

III. — Les Cyniques

Un trait commun dans la pensée au IVe siècle, trait qui remonte aux sophistes, c'est la confiance presque sans bornes dans l'éducation (παίδεια) pour former et transformer l'homme selon des méthodes rationnelles.

Ce trait se retrouve par exemple chez un Xénophon, dont un des principaux ouvrages, la *Cyropédie*, est destiné à montrer, par l'exemple de Cyrus, qu'il existe un art de gouverner les hommes et que la connaissance de cet art doit achever l'ère des révolutions et mettre fin à la crise de l'autorité qui tourmente la Grèce. Xénophon, dans les *Mémorables*, comme Isocrate dans le *Discours à Nicoclès*, font ressortir les qualités et les vertus que doit posséder un roi pour commander (1). « Il ne convient pas tant à un athlète d'exercer son corps qu'à un roi d'exercer son âme. » De cette éducation du chef, on attend l'amélioration de tous. « Éduquer des particuliers, c'est servir à eux seulement ; engager les puissants à la vertu, c'est être utile à la fois à ceux qui possèdent la puissance et à leur sujets. » Enfin la conception du roi philosophe chez Platon répond à la même tendance.

Nulle part, ce trait n'est plus marqué que chez les cyniques, qui se présentent avant tout comme des conducteurs d'hommes. Un cynique du IIIe siècle, Ménippe, raconte, dans sa *Vente de Diogène*, que Diogène, en vente dans le marché aux esclaves, répondait aux acheteurs qui lui demandaient ce qu'il savait faire : « Commander aux hommes (2). »

(1) Cf. Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 95 sq. : A la recherche d'un chef.
(2) Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VI, 9.

Nulle part, il n'est question de cyniques qui se soient bornés à une réforme intérieure d'eux-mêmes ; s'ils se réforment, c'est pour diriger les autres et s'offrir en modèles ; ils sont là pour observer et surveiller non pas eux-mêmes, mais les autres, et, au besoin, reprocher aux rois eux-mêmes leurs désirs insatiables.

« La vertu peut s'apprendre », tel est le premier article de la doxographie d'Antisthènes (1). Mais cette éducation n'est pas purement intellectuelle. Antisthènes est, avec les mégariques, un adversaire déterminé de la formation de l'esprit par la dialectique et par les sciences. Aussi Platon et Aristote ne parlent-ils pas de lui sans lui prodiguer des épithètes dédaigneuses. Vieillard à l'esprit lent, dit Platon qui a à peu près vingt-cinq ans de moins que lui ; sot et grossier personnage, ajoute Aristote. Contre eux, il employait des arguments analogues à ceux des mégariques : Platon veut discuter, réfuter les erreurs et définir ; or ni la discussion, ni l'erreur, ni la définition ne sont possibles, et cela pour la même raison, parce que d'une chose il n'est possible d'énoncer et de penser qu'elle-même. Dès lors la discussion n'est pas possible : car ou bien les interlocuteurs pensent la même chose, et alors ils s'accordent ; ou bien ils pensent des choses différentes, et la discussion n'a pas de sens. L'erreur est impossible, car on ne peut penser que ce qui est, et l'erreur consisterait à penser ce qui n'est pas. Enfin la définition est impossible, car ou bien il s'agit d'une essence composée, et alors on peut bien énumérer les éléments primitifs qui la composent, mais il faut s'arrêter à ces termes indéfinissables ; ou bien l'essence est simple, et l'on peut dire seulement à quoi elle ressemble (2).

Antisthènes n'avait pas moins de mépris pour les mathématiques et l'astronomie, le mépris que Xénophon fait exprimer par le Socrate des *Mémorables*.

(1) Diogène Laerce, VI, 13.
(2) Aristote, *Métaphysique*, IV, 29, 1024 *b*, 32 et *Topiques*, I, 9, 104 *b*, 21 à rapprocher de Platon, *Euthydeme*, 283 *d*, 285 *d*, et *Cratyle*, 429 *a* sq. ; Aristote, *Métaphysique*, VII, 3, 1043 *b*, 24 et Platon *Théétète*, 201 *d*-202 *c*.

S'ensuit-il que ce premier des cyniques rejetait toute éducation intellectuelle, et faut-il prendre au sérieux cette boutade que, « si l'on était sage, il ne faudrait pas apprendre à lire, pour ne pas être corrompu par autrui ? (1) ». En réalité l'enseignement qu'il donnait au Cynosargès n'était pas très différent de celui des sophistes. Isocrate, qui l'attaque souvent sans le nommer, par exemple au début de l'*Éloge d'Hélène* et du *Discours contre les Sophistes*, décrit cet enseignement avec assez de précision : il était payé quatre ou cinq mines par le disciple ; tout en apprenant un art éristique plein de discussions inutiles, il promettait de faire connaître au disciple le chemin du bonheur ; à la fin du *Panégyrique*, Isocrate lui reproche encore ce contraste entre ces vastes promesses et les mesquines discussions. En fait, il voyait en lui un concurrent, et plusieurs titres de ses livres nous montrent que, d'ailleurs élève de Gorgias, il enseignait la rhétorique judiciaire, l'art de rédiger les plaidoyers, et qu'il a eu avec Isocrate des polémiques dont témoignent aussi les passages du rhéteur qui viennent d'être indiqués.

Un des sujets qui devait tenir une grande place dans l'école était l'explication allégorique d'Homère à laquelle sont consacrés presque tous les ouvrages de deux des dix volumes en lesquels ont été classées les œuvres d'Antisthènes (2) ; les aventures d'Ulysse en particulier sont l'objet de plusieurs livres ; l'on sait que, dans la littérature allégorique postérieure, les errements d'Ulysse représentent les victoires de l'âme du sage sur les assauts du monde sensible. Peut-être faut-il chercher dans Antisthènes l'origine de cette interprétation. En tout cas, il est, sinon le premier, au moins un des premiers, qui ait vu en Homère un moyen d'édification ; déjà Anaxagore avait affirmé que les poèmes d'Homère étaient relatifs à la vertu et à la justice ; et un passage de Xénophon dans le *Banquet*

(1) Diogène Laerce, VI, 103.
(2) Diogène Laerce, VI, 15-18.

(3, 6) montre bien comment les allégoristes, au nombre desquels est mis Antisthènes, s'opposaient aux simples rapsodes, récitateurs d'Homère, et voulaient utiliser pour l'éducation morale des poèmes qu'il était de tradition d'apprendre par cœur. On connaît la protestation de Platon qui dans la *République* (378 *d*) trouve cet enseignement dangereux parce que le jeune homme est incapable de distinguer dans le poème ce qui est allégorie de ce qui ne l'est pas, et qui, dans l'*Ion*, a montré tout l'arbitraire et le peu de sérieux des exégètes d'Homère.

Pourtant ces allégories morales, qui nous paraissent si enfantines, répondent au trait le plus important du cynisme. « La vertu est dans les actes », tel est le principe d'Antisthènes, « et elle n'a besoin ni de nombreux discours, ni de sciences ». Mais un acte ne s'enseigne pas à proprement parler ; c'est par l'exercice et l'entraînement que l'on arrive à agir (ascèse). Est-ce à dire que l'éducation intellectuelle n'y a pas de place ? Nullement : la vertu la plus haute est, pour le cynique, une vertu d'ordre intellectuel, la prudence (φρόνησις) ; « elle est le plus sûr des remparts ; et c'est avec des raisonnements imprenables qu'il faut se bâtir ce rempart (1). » Pourtant les mots raisonnement ou raison, qu'il emploie si souvent, ne semblent désigner aucune suite de pensées méthodiques et prouvées, comme chez Platon ou Aristote ; de lui nous n'avons que des aphorismes qui suggèrent plus qu'ils n'enseignent et font méditer plus qu'ils ne prouvent. « Le sage aimera ; car seul le sage sait qui il faut aimer. » Si, comme il est probable, Xénophon, en son *Banquet* (4, 34-45), donne une idée de la manière d'Antisthènes dans le discours sur la vraie richesse qu'il met en sa bouche, nous n'y voyons que deux peintures antithétiques, d'une part de la richesse apparente, celle de l'argent, avec tous les maux qu'elle entraîne, d'autre part de la richesse réelle, celle de la sagesse, avec tous ses avantages.

(1) Diogène Laerce, VI, 10-73.

L'éducation intellectuelle est donc plutôt action massive et immédiate d'un aphorisme, méditation sur un thème, que construction raisonnée, cette méditation qui prépare l'action et contraste si fort avec la pure contemplation du vrai. Mais dans ces méditations, la plus importante est celle des exemples qui nous sont offerts par les héros de la sagesse. Il y avait là une méthode populaire et directe d'enseignement, propre à frapper les esprits imprégnés des exploits d'Hercule ou de Thésée ; elle est en effet d'un emploi général ; dans la lettre, d'ailleurs médiocre, de conseils à un jeune homme qu'est le *Discours à Demonikos,* attribué à Isocrate, l'auteur, qui se donne pour un maître de philosophie, l'emploie constamment ; après avoir brièvement énuméré les avantages de la vertu, par exemple, il dit : « Il est facile de saisir tout cela d'après les travaux d'Hercule ou les exploits de Thésée », ou encore : « En te souvenant des actes de ton père, tu auras un bel exemple de ce que je dis. » On comprend quel rôle avait l'allégorie d'Homère, et ce que devaient être ces ouvrages d'Antisthènes dont nous avons les titres, sur Hélène et Pénélope, le Cyclope et Ulysse, Circé Ulysse et Pénélope et le Chien, où il montrait les héros victorieux dans les tentations (1).

Mais le héros cynique par excellence, c'est Hercule ; sur lui, Antisthènes écrit trois livres. La vie du cynique est une véritable imitation d'Hercule, le fils aimé de Zeus qui l'a rendu immortel à cause de ses vertus ; elle deviendra plus tard une imitation de Diogène. Le cynique veut toujours jouer un rôle. se poser comme modèle ou faire connaître des modèles : l'image fameuse du monde considéré comme un théâtre où chaque homme est acteur d'un drame divin, image qui aura une telle place dans la littérature morale populaire, vient peut-être de l'*Archelaos* d'Antisthènes (2). Hercule est le type de la volonté indéfectible et de la complète liberté.

(1) Diogène Laerce, VI, 18.
(2) Dümmler, *Akademika*, p. 1-18.

L'empereur Julien se demande, dans le discours VII, si le cynisme est une doctrine philosophique ou un genre de vie. Le cynique, en effet, dès l'époque d'Antisthènes, a le vêtement et la tenue ordinaire des hommes du peuple, manteau (qu'il replie sur lui-même pendant l'hiver), barbe et cheveux longs, bâton à la main et besace au dos ; mais, ce vêtement et cette tenue, il les garde lorsque, sous l'influence macédonienne, la mode a changé, à peu près comme nos congrégations religieuses ont gardé l'habit usuel à l'époque de leur fondation ; nul ne peut dès lors ignorer ce passant excentrique avec la vêture qui le distingue ; d'autant que, pour montrer à tous son endurance, il reste nu sous la pluie, marche l'hiver les pieds dans la neige, reste l'été en plein soleil (1). Ce sage, avec son franc parler qui ne ménage ni les riches ni les rois et qu'un Aristote aurait sans doute appelé effronterie ou grossièreté (2), n'a rien qui le lie à aucun groupe social. Plus mal traité que les mendiants de profession, « sans cité, sans maison, sans patrie, mendiant errant à la recherche de son pain quotidien » (comme dit de lui-même Diogène citant un tragique), il vit dans les lieux publics, s'abrite dans les temples et s'invite chez tous. Ainsi seulement il peut remplir sa mission, celle de messager de Zeus, chargé d'observer les vices et les erreurs des hommes. C'est à cette mission que doit faire allusion le livre d'Antisthènes *Sur l'observateur* ; c'est elle qu'affirme Diogène, disant à Philippe qu'il est l'observateur de ses désirs insatiables ; c'est elle enfin dont le cynique Ménédème, contemporain du Philadelphe (285-247), donne à tous le spectacle, en se costumant en Erinnye, et en se donnant pour un observateur venu de l'Hadès pour annoncer aux démons les péchés des hommes (3).

C'est sur le célèbre Diogène de Sinope (413-327) que la légende a accumulé tous les traits de cette vie cynique. De cette masse

(1) Diogène Laerce, VI, 13, 23, 41.
(2) *Ethique à Nicomaque*, VI, 6.
(3) Diogène Laerce, VI, 38, 17, 43, 102 ; Epictète, *Dissertations*, III, 22, 38 cf. l'article de Norden, *Neue Jahrbücher*, 1893.

de chries, de bons mots, d'apophtegmes recueillis surtout par Diogène Laërce et Dion de Pruse, et si connus de tous, peut-on dégager l'authentique physionomie de Diogène (1) ? On a remarqué avec raison que tous ces documents ne sont pas d'accord entre eux et nous donnent, inextricablement mêlés, deux portraits de Diogène. Il y a le Diogène licencieux, sans frein, débauché, raillant l'ascétisme de Platon ; il ressemble tellement aux hédonistes les plus relâchés qu'on lui attribue les bons mots d'Aristippe ; il est si irréligieux qu'on lui prête les plaisanteries de Théodore l'athée (2). Il y a d'autre part un Diogène plus sévère, à la volonté tendue, l'ascète qui, vieillard, répond à ceux qui lui conseillent le repos : « Et si j'étais coureur au long stade, irais-je me reposer à la fin de ma course, n'augmenterais-je pas au contraire mon effort ? » le maître qui, comme les directeurs de chants, accentue le ton que les élèves doivent prendre, le héros du travail et de l'effort (πόνος). De ces deux portraits, il semble bien que le second est le véritable Diogène (3). Les plus anciens cyniques, dont le maître Antisthènes proclamait qu' « il aimerait mieux être fou que ressentir du plaisir », ne peuvent pas se rapprocher à ce point d'Aristippe. Tout au contraire, nous verrons au chapitre suivant que, chez les cyniques du IIIe siècle, il s'opère une sorte de glissement vers l'hédonisme ; à ce moment naît le cynisme hédoniste, cette sorte de sans-gêne brutal, qui, dans l'usage actuel et habituel du mot, est le cynisme tout court. C'est peut-être à cet esprit nouveau qu'est due l'introduction d'une masse nouvelle d'anecdotes dans la vie de Diogène.

Le cynisme de Diogène paraît donc avoir été une pratique plus qu'une doctrine ; autant il s'éloigne des sciences, autant il affecte de rapprocher sa philosophie des arts serviles et manuels. La preuve que la vertu n'est pas un don inné ni acquis

(1) Cf. L. François, *Essai sur Dion Chrysostome*, 1922, p. 119-140 ; *Deux Diogéniques*, Paris, 1922.
(2) Diogène Laërce, IV, 25-42.
(3) Diogène Laërce, VI, 34-35.

par la science, mais qu'elle est le résultat d'un exercice (ἄσκησις), c'est que « l'on voit, dans les arts serviles et les autres, les artisans acquérir par l'exercice un savoir-faire peu ordinaire (1) »; tels les athlètes et les joueurs de flûte. « Rien dans la vie ne réussit sans l'exercice ; avec lui, on peut surmonter toutes choses. » Il s'agit d'ailleurs autant de l'exercice corporel qui nous donne la vigueur que de la méditation intérieure ; l'un complète l'autre. Une sorte de confiance entière dans l'effort, une confiance fondée sur l'expérience forme bien le centre du cynisme de Diogène, à condition toutefois que l'on entende non pas un effort quelconque, mais un effort raisonné : ce n'est pas l'effort en lui-même qui est bon ; il y a des « peines inutiles » ; et l'œuvre de la philosophie « consiste à choisir les efforts conformes à la nature pour être heureux ; c'est donc par manque de sens qu'on est malheureux ». D'où le rôle primordial qui reste à la raison ; il reste dans le cynisme beaucoup d'intellectualisme, puisque l'intelligence donne seule le sens du travail à faire.

Sans ce trait, on ne s'expliquerait pas pourquoi les cyniques pourchassent tellement les préjugés et les opinions fausses ; « toute opinion est une fumée », fait dire le comique Ménandre (342-290) au cynique Monimos (2). Dénoncer partout la convention, lui opposer la nature, tel est un des fruits de l'enseignement de Diogène. Selon une tradition qui remonte à Dioclès, Diogène était le fils d'un banquier de Sinope, qui avait été exilé de son pays pour avoir fabriqué de la fausse monnaie ; Diogène se vantait d'en avoir été complice comme si le crime de son père avait préfiguré sa propre mission ; et jouant sur les mots, il voyait dans l'acte de fausser la monnaie (νόμισμα) le mépris de toutes les valeurs conventionnelles (νόμος) (3). Il ne s'agit point d'ailleurs du tout, en abolissant les préjugés sociaux, de réformer la société ; si, par exemple, les cyniques

(1) *Id.*, VI, 70.
(2) D'après DIOGÈNE LAERCE, VI, 83.
(3) DIOGÈNE LAERCE, VI, 20.

admettent, comme Platon, la communauté des femmes, ce n'est point, comme lui, pour resserrer le lien social, mais pour le relâcher et laisser au sage plus de liberté. Leur but est si peu la réforme de la société qu'ils profitent sans vergogne de tous les avantages des riches cités bâties par l'orgueil ; Diogène disait par raillerie que le portique de Zeus a été bâti pour qu'il y habite. Il s'agit donc bien, dans cette émancipation des préjugés, d'une réforme intérieure et individuelle.

La cité que rêvent les cyniques n'exclut pas, mais au contraire suppose la cité réelle. C'est ce que dit Cratès (vers 328), le disciple de Diogène et le maître du stoïcien Zénon, dans un poème qui nous a été conservé : « C'est au milieu de la rouge fumée de l'orgueil qu'est bâtie la Besace, la cité du cynique, où aucun parasite n'aborde, qui ne produit que du thym, des figues et du pain, pour la possession desquels les hommes ne prennent pas les armes les uns contre les autres (1). »

Dans un esprit diamétralement opposé à celui de Platon et même d'Aristote, le cynique sépare la vie morale du problème social, en même temps qu'il rejette les sciences exactes en dehors de la méditation intellectuelle du sage. Comme il n'est pas d'homme plus dénué d'esprit scientifique, il n'en est pas qui soit plus dénué d'esprit civique.

Il ne partage pas la fierté qu'un Platon ou un Isocrate ont d'être Hellènes et descendants de ces Athéniens qui ont repoussé l'envahisseur perse ; Antisthènes paraît bien avoir dit que la victoire des Grecs sur les Perses ne fut qu'une affaire de chance. Pourtant, si le cynique se proclame citoyen du monde, si « sa politique suit les lois de la vertu plus que celles de la cité », il a une prédilection pour des formes politiques incompatibles avec la cité grecque, tel que l'empire perse ou l'empire d'Alexandre ; trois ouvrages d'Antisthènes portent le titre de Cyrus et ont peut-être inspiré cette magnification du Cyrus

(1) Diogène Laërce, 85.

type du roi, que l'on voit dans la *Cyropédie* de Xénophon ; et c'est une tradition qui se continua chez les cyniques, puisqu'un disciple de Diogène, Onésicrite, écrivit un *Alexandre*, calqué, nous dit-on, sur la *Cyropédie*.

IV. — Aristippe et les Cyrénaïques

Même décri des sciences exactes, même indifférence pour l'organisation sociale chez Aristippe de Cyrène et ses disciples ; ils sont à cet égard sur la même ligne (divergente de Platon) que les mégariques et les cyniques. A quoi bon s'occuper des sciences mathématiques ? Ne sont-elles pas inférieures aux arts les plus bas, puisqu'elles ne s'occupent ni des biens ni des maux (1) ? Quant au rôle social que le philosophe se réserve, il est, en un sens, diamétralement opposé à celui des cyniques, bien qu'il aboutisse pratiquement à la même indifférence. En effet (si du moins les paroles que Xénophon met dans sa bouche ne défigurent pas trop sa pensée) (2), Aristippe, prenant le contre-pied des cyniques, dit qu' « il ne se met pas au rang de ceux qui veulent commander ». Seul un insensé s'imposera toutes les peines et toutes les dépenses que doivent assumer ces magistrats « dont les cités se servent comme un particulier de ses esclaves ». Pour lui, il ne songe qu'à mener une vie facile et agréable.

Aristippe est un contemporain de Platon, attiré à Athènes par le désir de suivre l'enseignement de Socrate, puis, comme Platon, hôte du tyran Denys de Syracuse, qui, d'après les légendes hostiles répandues sur son compte, lui aurait fait subir les pires avanies, que son désir de luxe et de vie élégante lui faisait accepter sans récriminer. Il est bien difficile de retrouver sa doctrine. Comme documents nous avons, chez Diogène Laërce (II, 86-13), une liste de titres d'ouvrages dont beaucoup étaient

(1) D'après Aristote, *Métaphysique* B, 2, 996 *a* 32 ; M 2, 1078 *a* 33.
(2) *Mémorables*, II, 1, 8.

contestés dès l'antiquité, une doxographie attribuée aux cyrénaïques en général et qui paraît insister surtout sur les points par où l'hédonisme cyrénaïque se distingue de celui d'Épicure, enfin un exposé de la théorie de la connaissance des « Cyrénaïques » chez le sceptique Sextus Empiricus (1), qui emploie beaucoup des termes techniques propres au stoïcisme.

On a voulu enrichir ce fond par quelques textes de Platon et d'Aristote, où l'on croit voir des allusions à Aristippe. Ces textes peuvent se partager en deux catégories : ceux du *Philèbe*, de l'*Éthique à Nicomaque*, de la *République*, où l'hédonisme est exposé ou critiqué, celui du *Théétète*, où Platon exposerait, sous le nom de Protagoras, la doctrine de la connaissance d'Aristippe. Les premiers de ces textes concernant l'hédonisme posent une question fort obscure. Ils parlent d'hédonistes, mais parlent-ils d'Aristippe ? Sûrement non pour l'un d'eux. Au chapitre II du Xe livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nomme l'hédoniste dont il parle : c'est Eudoxe de Cnide (mort en 355), le fameux astronome qui avait fréquenté l'école de Platon (2). Eudoxe était-il, à proprement parler, un hédoniste ? Homme connu pour son austérité et sa réserve, nous dit Aristote, ce n'est point par goût du plaisir mais pour rendre témoignage à la vérité qu'il constate que tout être recherche le plaisir et fuit la douleur, que le plaisir est désiré pour lui-même, et enfin que, ajouté à une chose déjà bonne, il en augmente la valeur ; or ce sont là les caractères admis par tous comme étant ceux du Bien et du souverain Bien. Il est intéressant de voir que, après avoir cité ces arguments d'Eudoxe en faveur de la thèse que le plaisir est le souverain bien, Aristote étudie et critique l'argumentation du *Philèbe* qui répond à peu près point par point à celle d'Eudoxe ; il est clair d'après cela que l'hédoniste que viserait Platon dans le *Philèbe* pourrait être Eudoxe et non Aristippe.

(1) *Contre les Mathématiciens*, VII, 190-200
(2) Cf. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 86.

L'on fait remarquer pourtant que l'une des thèses que Platon met dans la bouche des amis du plaisir, à savoir cette thèse que le plaisir est en mouvement, thèse qui est absente de l'exposé d'Eudoxe, se trouve attribuée à Aristippe dans l'énumération que Diogène Laërce fait de ses opinions. Mais on a fait valoir récemment, et avec grande raison, que c'est à tort que l'on croit que Platon attribue aux partisans du plaisir cette thèse que le plaisir est en mouvement ; en fait, il ne dit rien de pareil, et il n'utilise la thèse que pour démontrer que. s'il en est ainsi, le plaisir ne peut être la fin des biens. Et Aristote, dans l'*Éthique*, reproduisant la thèse, la considère uniquement à titre d'objection contre les hédonistes et pas du tout comme une de leurs affirmations. A vrai dire, la polémique entre partisans et adversaires du plaisir, telle qu'elle est présentée dans ce chapitre de l'*Éthique*, cette même polémique, qui avait donné occasion à Platon d'écrire le *Philèbe*, apparaît comme une polémique d'école, intérieure à l'Académie, entre Speusippe, qui soutenait que le plaisir est toujours un mal, et Eudoxe, qui pensait qu'il est toujours un bien. Le caractère un peu artificiel de chacune de ces deux thèses (Speusippe soutenant la sienne moins parce qu'il la croit vraie que pour détourner les hommes du plaisir) montre qu'il s'agit peut-être d'une discussion d'école.

Ces textes, pas plus que celui de la *République* (505 *b*) qui attribue l'hédonisme au vulgaire, ne paraissent donc pas viser Aristippe ni pouvoir étendre la connaissance que nous avons de lui ; ils nous montrent en revanche que la question de la valeur du plaisir était au IVe siècle vivement discutée partout.

L'argumentation d'Eudoxe (tous cherchent le plaisir, fuient la douleur et s'arrêtent au plaisir comme à une fin) est d'ailleurs une argumentation fort banale qu'Aristippe a employée aussi pour prouver que le plaisir était la fin des biens (1). Il

(1) DIOGÈNE LAERCE, II, 86

ne peut en être autrement, si, pour déterminer la fin, on ne fait que constater une évidence.

Toute l'originalité du cyrénaïsme paraît être dans l'effort pour s'en tenir à cette évidence primaire en n'y superposant aucune vue rationnelle, et bon nombre des opinions de sa doxographie est destiné à répondre aux objections de gens habitués à construire rationnellement leur idéal de vie plutôt qu'à se fier à leurs impressions ou appréciations immédiates. Il est certain par exemple que le caractère fugace et mobile du plaisir ne s'accorde nullement avec le bonheur stable et indéfectible que rêve le sage ; c'est pourquoi nous verrons plus tard Épicure, pour garder le plaisir comme fin, mieux aimer transformer et adultérer la notion du plaisir que de renoncer à la stabilité de la sagesse ; il recherchera un plaisir calme et stable, consistant dans l'absence de douleur et non pas le plaisir en mouvement des Cyrénaïques, si glissant. A quoi Aristippe (ou plutôt ses successeurs) répondaient que ce prétendu plaisir n'était pas différent de l'état de sommeil, mais que, d'ailleurs, le sage ne s'inquiétait nullement de ce bonheur stable et continu, et que sa fin était le plaisir du moment ; le bonheur n'était qu'un résultat fait de la réunion de tous les plaisirs, mais nullement une fin. C'est encore une objection du même genre que celle qui consiste à dire que les plaisirs causés par les actes répréhensibles sont eux-mêmes répréhensibles ; c'est faire intervenir dans l'appréciation du plaisir une représentation intellectuelle qui n'y a que faire ; le plaisir comme tel, même en ce cas, pour Aristippe, est un bien.

Nous verrons un peu plus loin comment Épicure a cru pouvoir, en conservant le plaisir comme fin, rendre l'homme maître de son bonheur. Il suffisait que le seul plaisir qui existât fût le plaisir du corps, le plaisir de l'esprit n'étant que le souvenir ou la prévision de pareils plaisirs ; comme l'homme est maître de diriger son souvenir et sa pensée, il peut accumuler les plaisirs. C'est là une construction sans valeur pour le cyrénaïque

d'abord l'esprit a ses plaisirs et ses peines à part, qui n'ont rien à voir avec ceux du corps, par exemple le plaisir de sauver la patrie ; ensuite le temps efface vite le souvenir d'un plaisir corporel ; enfin les plaisirs du corps surpassent toujours en fait les plaisirs de l'esprit, comme les douleurs corporelles sont bien plus pénibles que les douleurs morales.

Dans ces conditions, le cyrénaïsme ne peut du tout se proposer d'atteindre cette vie exempte de peine, toute vertueuse impassible, que le cynisme proposait à son sage : en fait le sage reste exposé à la peine, et le méchant ressent parfois des plaisirs. Le sage n'est pas non plus exempt de passions ; certes il n'a aucune des passions qui reposent sur une construction intellectuelle, sur une « vaine opinion », mais il ressent fatalement tout ce qui est impression immédiate et certaine ; il est donc sujet à la peine et aussi à la crainte qui est l'appréhension justifiée de la peine.

Jamais on n'est allé plus loin pour écarter tout ce qui pouvait être critère du bien et du mal, en dehors du plaisir ou de la peine immédiatement sentis comme « mouvement facile » ou « mouvement rude ». S'il y reste encore un peu de raison, c'est que, « bien que tout plaisir soit désirable en lui-même, les agents de certains plaisirs sont souvent pénibles ; aussi la réunion des plaisirs qui forment le bonheur est-elle fort difficile ». Ainsi, bon gré mal gré, le cyrénaïque est amené à poser le problème de la combinaison des plaisirs, mais, dès ce moment, la doctrine risque d'être atteinte au cœur ; c'est ce que nous verrons, dans un prochain chapitre, chez les successeurs d'Aristippe au IIIe siècle.

Sextus Empiricus remarque qu'il y a parfaite correspondance entre la doctrine morale d'Aristippe et sa théorie de la connaissance ; la connaissance, comme la conduite, ne trouve de certitude et d'appui que dans l'impression immédiate à laquelle elle doit se tenir pour rester sûre ; « que nous éprouvions l'impression de blanc ou de doux, voilà ce que nous pou-

vons dire sans mentir avec vérité et certitude ; mais que la cause de cette impression est blanche ou douce, voilà ce qu'on ne peut affirmer. » L'impression ne doit être le point de départ d'aucune conclusion, la base d'aucune superstructure intellectuelle. Non seulement la connaissance ne nous fait atteindre aucune réalité en dehors de l'impression, mais elle ne permet même pas un accord entre les hommes, puisqu'elle est strictement personnelle et que je n'ai pas le droit de conclure de mon impression à celle du voisin ; le langage seul est commun ; mais le même mot désigne des impressions différentes.

Mégarisme, cynisme et cyrénaïsme forment la contrepartie du platonisme et de l'aristotélisme ; ils se refusent à voir l'intérêt humain de la culture intellectuelle, et même de toute civilisation ; ils cherchent à l'homme un appui en lui-même, et en lui seul.

BIBLIOGRAPHIE

II. — C. M. Gillespie, *On the Megarians*, dans Archiv für die Geschichte Philosophie, 1911, tome XXIV, p. 218.
Zeller, *Ueber den Kurieuon des Megarikers Diodorus*, dans Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, année 1882, p. 151-159.
III. — F. Dümmler, *Antisthenica*, Berlin, 1882.
J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.
G. Rodier, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène ; Note sur la politique d'Antisthène*, dans Études de philosophie grecque, Paris, 1926, p. 25-36 ; 303.
IV. — A. Mauersberger, *Plato und Aristippus*, Hermes, vol. LXI, 1926, p. 208-230 ; p. 363.
Lorenzo Colosio, *Aristippo di Cirene*, Turin, 1925.

CHAPITRE II

L'ancien stoïcisme

On appelle *âge hellénistique* l'époque pendant laquelle la culture grecque est devenue le bien commun de tous les pays méditerranéens ; depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la conquête romaine, on la voit peu à peu s'imposer, de l'Égypte et de la Syrie jusqu'à Rome et à l'Espagne, dans les milieux juifs éclairés comme dans la noblesse romaine. La langue grecque, sous la forme de la κοινή ou dialecte commun, est l'organe de cette culture.

A certains égards, cette période est une des plus importantes qui soient dans l'histoire de notre civilisation occidentale. De même que les influences grecques se font sentir jusqu'en Extrême-Orient, nous voyons inversement, à partir des expéditions d'Alexandre, l'Occident grec ouvert aux influences de l'Orient et de l'Extrême-Orient. Nous y suivons, dans sa maturité et dans son éclatant déclin, une philosophie qui, loin des préoccupations politiques, aspire à découvrir les règles universelles de la conduite humaine et à diriger les consciences. Nous assistons, pendant ce déclin, à la montée graduelle des religions orientales et du christianisme : puis c'est, avec la ruée des Barbares, la dislocation de l'empire et le long recueillement silencieux qui prépare la culture moderne.

I. — Les stoiciens et l'hellénisme

Un magnifique élan idéaliste qui pénètre de pensée philosophique la civilisation tout entière, mais qui bientôt s'arrête

et meurt en dogmes cristallisés, un retour de l'homme sur soi qui renie la culture pour ne chercher appui qu'en lui-même, dans sa volonté tendue par l'effort ou dans la jouissance immédiate de ses impressions, tel est le bilan du IVe siècle, du grand siècle philosophique d'Athènes. A partir de ce moment, les sciences expulsées de la philosophie vont continuer leur vie autonome, et le IIIe siècle est le siècle d'Euclide (330-270), d'Archimède (287-212) et d'Apollonius (260-240), un grand siècle pour les mathématiques et l'astronomie, tandis qu'au Musée d'Alexandrie, dont le bibliothécaire est le géographe Ératosthène (275-194), les sciences d'observation et la critique philologique se développent de pair.

Quant à la philosophie, elle prend une forme tout à fait nouvelle et elle ne continue à proprement parler dans aucune des directions que nous avons décrites jusqu'ici : les grands dogmatismes que nous voyons naître alors, stoïcisme et épicurisme, ne ressemblent à rien de ce qui les a précédés ; si nombreux que puissent être les points de contact, l'esprit est entièrement nouveau. Deux traits le caractérisent : le premier c'est la croyance qu'il est impossible à l'homme de trouver des règles de conduite ou d'atteindre le bonheur sans s'appuyer sur une conception de l'univers déterminée par la raison ; les recherches sur la nature des choses n'ont pas leur but en elles-mêmes, dans la satisfaction de la curiosité intellectuelle, elles commandent aussi la pratique. Le second trait, qui d'ailleurs aboutit plus ou moins, c'est une tendance à une discipline d'école ; le jeune philosophe n'a point à chercher ce qui a été trouvé avant lui ; la raison et le raisonnement ne servent qu'à consolider en lui les dogmes de l'école et à leur donner une assurance inébranlable ; mais il ne s'agit de rien moins dans ces écoles que d'une recherche libre, désintéressée et illimitée du vrai ; il faut s'assimiler une vérité déjà trouvée.

Par le premier de ces traits, les nouveaux dogmatismes rompaient avec l'inculture des Socratiques et réintroduisaient

dans la philosophie le souci de la connaissance raisonnée ; par le second, ils rompaient avec l'esprit platonicien ; ni amateurs de libre recherche comme le Platon socratique, ni autoritaires et inquisiteurs comme l'auteur du Xe livre des *Lois*. Rationalisme, si l'on veut, mais rationalisme doctrinaire qui clôt les questions, et non, comme chez Platon, rationalisme de méthode, qui les ouvre.

Ces deux traits si nouveaux ne furent pas acceptés sans résistance, et nous verrons, au-dessous des grands dogmatismes, se continuer la tradition des Socratiques au IIIe siècle.

Pour bien comprendre la portée et la valeur de ces deux traits, il convient de se demander quels étaient les hommes qui introduisaient ces nouveautés et de quelle manière ils ont réagi aux circonstances historiques nouvelles créées par l'hégémonie macédonienne.

Athènes reste le centre de la philosophie ; mais, parmi les nouveaux philosophes, aucun n'est un Athénien, ni même un Grec continental ; tous les Stoïciens connus de nous, au IIIe siècle, sont des métèques venus de pays qui sont en bordure de l'hellénisme, placés en dehors de la grande tradition civique et panhellénique, subissant bien d'autres influences que les influences helléniques, et, particulièrement celles des peuples tout voisins de race sémite. Une cité de Chypre, Cittium, a donné naissance à Zénon, le fondateur du stoïcisme, et à son disciple Persée ; le second fondateur de l'école, Chrysippe, est né en Cilicie, à Tarse ou à Soles, et trois de ses disciples, Zénon, Antipater et Archédème, sont aussi de Tarse ; de pays proprement sémites viennent Hérillus de Carthage, disciple de Zénon, et Boéthus de Sidon, disciple de Chrysippe : ceux qui sont issus des contrées les plus proches sont Cléanthe d'Assos (sur la côte éolienne), et deux autres disciples de Zénon, Sphaerus du Bosphore et Denys d'Héraclée, en Bithynie sur le Pont-Euxin ; dans la génération qui a suivi Chrysippe, Diogène de Babylone et Apollodore de Séleucie viennent de la lointaine Chaldée.

La plupart de ces villes n'avaient pas derrière elles, comme les cités de la Grèce continentale, de longues traditions d'indépendance nationale ; et, à cause des besoins du commerce, leurs habitants étaient disposés à voyager jusqu'aux pays les plus lointains ; le père de Zénon de Cittium était, dit-on, un commerçant chypriote qui, venant à Athènes pour ses affaires, en rapportait des livres des Socratiques dont la lecture donna à son fils le désir d'aller entendre ces maîtres (1). Mais ces demi-barbares restaient bien indifférents à la politique locale des cités grecques. C'est ce que prouve clairement l'attitude politique des protagonistes de l'école pendant le siècle qui s'écoula depuis la mort d'Alexandre (323) jusqu'à l'intervention des Romains dans les affaires grecques vers 205.

On sait les grands traits de l'histoire politique de la Grèce à cette époque ; elle est un champ clos où s'affrontent les successeurs d'Alexandre, particulièrement les rois de Macédoine et les Ptolémées. Les villes ou les ligues de villes ne savent que s'appuyer sur une des deux puissances pour éviter d'être dominées par l'autre. La constitution des cités change au gré des maîtres du jour qui, selon les cas, s'appuient sur les partis oligarchique ou démocratique. Athènes en particulier ne fait que subir passivement les résultats d'une conflagration qui s'étend dans tout l'Orient. Après une vaine tentative pour recouvrer son indépendance, elle se livre, par la paix de Démade (322), au Macédonien Antipater qui y établit le gouvernement aristocratique et se rend maître de toute la Grèce. Un moment le régent de Macédoine qui lui succède, Polysperchon, y rétablit la démocratie pour s'assurer son alliance (319) ; mais Cassandre, le fils d'Antipater, chasse Polysperchon, rétablit le gouvernement aristocratique à Athènes sous la présidence de Démétrius de Phalère, et se maintient en Grèce malgré les efforts des autres diadoques, Antigone d'Asie et Ptolémée, qui s'ap-

(1) Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, VII, 31.

puient contre lui sur la ligue des villes étoliennes. En 307, nouveau changement. Démétrius de Phalère est chassé d'Athènes par le fils d'Antigone d'Asie, Démétrius Poliorcète, qui rend à Athènes sa liberté, enlève au Macédonien la Grèce entière et se proclame le libérateur de la Grèce : les Athéniens abandonnés par lui sont assez forts pour arrêter, avec le concours de la ligue étolienne, Cassandre de Macédoine qui franchit les Thermopyles en 300 et se fait battre à Élatée. Quelques années après la mort de Cassandre, Démétrius Poliorcète prend, en 295, le trône de Macédoine que garderont ses descendants. A partir de ce moment, l'influence macédonienne est à Athènes presque sans contrepoids ; en 263 seulement, sous le règne d'Antigone Gonatas, fils de Démétrius, Ptolémée Évergète se déclare le protecteur d'Athènes et du Péloponèse, et Athènes, soutenue par lui et par Lacédémone, fait un dernier et vain effort pour recouvrer son indépendance (guerre de Chrémonide). A partir de ce moment, elle reste comme indifférente aux événements : pourtant la résistance aux Macédoniens est encore très vive dans le Péloponèse, où la Macédoine cherche à appuyer son influence sur les tyranneaux des villes ; on sait comment, vers 251, Aratus de Sicyone établit la démocratie dans sa patrie, puis, prenant la présidence de la ligne achéenne, chasse les Macédoniens de presque tout le Péloponèse et reprend Corinthe. Mais, malgré ses efforts, et bien qu'il essaye même de corrompre par l'argent le gouverneur macédonien de l'Attique, il ne peut faire entrer les Athéniens dans l'alliance, et il s'appuie sur Ptolémée. On sait la triste fin de ce dernier effort de la Grèce vers l'indépendance ; Aratus trouve devant lui un ennemi grec, Cléomène, roi de Sparte, qui, rénovateur de la vieille constitution spartiate, veut reprendre l'hégémonie dans le Péloponèse ; contre cet ennemi, Aratus fait appel à l'alliance des rois de Macédoine, qui, depuis la mort du Poliorcète, étaient les ennemis traditionnels des libertés grecques ; Antigone Doson et son successeur Philippe V l'aident en effet

à battre Cléomène (221), mais reprennent pied en Grèce jusqu'à Corinthe. Aratus est victime de son protecteur qui le fait empoisonner ainsi que deux orateurs athéniens qui plaisaient trop au peuple. Ce sont les Romains qui, en 200, délivreront Athènes du joug macédonien, mais non point pour la rendre indépendante.

Tel est le cadre où se déroule l'histoire de l'ancien stoïcisme avec ses trois grands scholarques, Zénon de Cittium (322-264), Cléanthe (264-232) et Chrysippe (232-204). Ce bref rappel était nécessaire pour bien comprendre leur attitude politique. Cette attitude est nette : entre les villes grecques, qui font un dernier effort pour conserver leurs libertés, et les diadoques qui fondent États étendus, ils n'hésitent pas ; toute leur sympathie va aux diadoques et particulièrement aux rois de Macédoine ; ils continuent la tradition des cyniques admirateurs d'Alexandre et de Cyrus. Zénon et Cléanthe n'ont jamais demandé pour eux le droit de cité athénien, et Zénon, nous dit-on, tenait à son titre de Cittien (1). Les rois leur prodiguent avances et flatteries ; il semble qu'ils sentent qu'il y a en ces écoles une force morale qu'on ne peut négliger. Antigone Gonatas notamment est un grand admirateur de Zénon ; il écoute ses leçons lorsqu'il va à Athènes, ainsi que plus tard celles de Cléanthe, et il leur envoie à l'un et à l'autre des subsides ; à la mort de Zénon, c'est lui qui prend l'initiative de demander à la ville d'Athènes d'élever un tombeau au Céramique en son honneur. C'était un personnage assez important pour que Ptolémée n'envoyât pas d'ambassadeurs à Athènes sans qu'ils lui rendissent visite (2). Antigone aimait s'entourer de philosophes ; il avait à sa cour Aratus de Sole, auteur d'un poème des *Phénomènes* où se trouve exposée l'astronomie d'Eudoxe ; il voulut y faire venir Zénon lui-même, à titre de conseiller et de directeur de conscience ; celui-ci, trop âgé, refusa, mais il lui envoya deux de ses disciples,

(1) Plutarque, *Les Contradictions des Stoïciens*, ch. iv (Arnim, I, n° 26).
(2) Diogène Laërce, VII, 169, 15-24.

Philonide de Thèbes et Persée, un jeune homme de Cittium qui avait été son serviteur et dont il avait fait l'éducation philosophique ; Persée devint un homme de cour, dont l'influence était assez grande pour qu'il reçût lui-même les flatteries du Stoïcien Ariston, si l'on en croit le poème satirique de Timon. Bien des années après, en 243, nous le trouvons chef de la garnison macédonienne de l'Acrocorinthe, au moment où la citadelle est assiégée par Aratus de Sicyone ; c'est, semble-t-il, dans ce siège qu'il trouva la mort, en défenseur de la cause macédonienne contre les libertés de la Grèce. Nous le voyons intervenir dans les négociations qu'un autre philosophe, Ménédème d'Erétrie, un Mégarique celui-là, qui avait un rôle politique important en sa ville natale, menait avec Antigone pour délivrer Erétrie des tyrans et y établir la démocratie : or Persée ne fait, semble-t-il, que servir la politique macédonienne, partout appuyée sur les tyrans, lorsqu'il veut empêcher Antigone de satisfaire aux demandes de Ménédème (1).

Comme Zénon envoie Persée à Antigone, Cléanthe envoie Sphaerus à Ptolémée Evergète. Ce Sphaerus était le maître stoïcien qui avait enseigné la philosophie à Sparte et y avait eu, entre autres élèves, Cléomène (2). Cléomène, qui rétablit à Sparte la constitution de Lycurgue, s'est peut-être en ses réformes politiques inspiré du stoïcisme ; mais, à vrai dire, il n'avait, pas plus qu'aucun Spartiate, cet esprit hellénique qui animait son ennemi, le chef de la ligue achéenne, Aratus de Sicyone.

L'univers politique des Stoïciens est donc bien différent de celui d'un Platon. S'ils tiennent dans la cité d'Athènes une place considérable, ce n'est plus à titre de conseillers politiques ; Diogène Laërce (VII, 10) nous a conservé, en les mélangeant, les deux décrets par lesquels le peuple athénien accordait à

(1) *Index Stoïcorum herculanensis*, col. XIII (Arnim, I, n° 441) ; Athénée, *Deipnosophiste*, VI, 251 *b* (Arnim, I, n° 342) ; Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 8,4 ; Diogène Laërce, VII, 143.

(2) Plutarque, *Vie de Cléomène*, chap. II.

Zénon une couronne d'or et un tombeau au Céramique ; or il y est dit : « Zénon de Cittium, fils de Mnaséas, a enseigné la philosophie pendant beaucoup d'années dans notre ville ; c'était un homme de bien ; il invitait à la vertu et à la tempérance les jeunes hommes qui le fréquentaient, il les engageait dans la bonne voie, et il offrait en exemple à tous sa propre vie, qui était conforme aux théories qu'il exposait. » Avec la plus grande admiration pour ses qualités morales, il n'y a pas trace de son rôle politique.

II. — Comment nous connaissons l'ancien stoicisme

De l'enseignement de Zénon et de Chrysippe, nous n'avons qu'une connaissance indirecte ; des nombreux traités de Zénon, des sept cent cinq traités de Chrysippe, il ne reste qu'une partie des titres conservés par Diogène Laërce et d'infimes fragments. Les seuls ouvrages stoïciens que nous possédions, ceux de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle datent de l'époque impériale, quatre siècles après la fondation du stoïcisme. C'est en recherchant les traces que l'ancien stoïcisme a laissées soit chez eux, soit chez d'autres écrivains que l'on peut reconstituer cet enseignement ; et fort difficilement, car nos principales sources sont d'époque fort postérieure ; ce sont des éclectiques comme Cicéron, dont les écrits philosophiques datent du milieu du Ier siècle avant notre ère, et comme Philon d'Alexandrie (début de notre ère) ; ou des adversaires comme Plutarque qui, à la fin du Ier siècle, écrit ses ouvrages *Contre les Stoïciens* et *Des Contradictions des Stoïciens*, le sceptique Sextus Empiricus, de la fin du IIe siècle de notre ère, le médecin Galien, qui, à la même époque, écrit contre Chrysippe, enfin les pères de l'Eglise, et en particulier Origène, au IIIe siècle. Dans tous ces exposés, tronqués ou malveillants, c'est tout au plus si l'on doit mettre à part une source de première valeur,

le résumé de la logique stoïcienne, que Diogène Laërce, en son livre VII (§ 49-83), a tiré de l'*Abrégé des philosophes* de Dioclès Magnès, un cynique ami de Méléagre de Gadara, qui vivait au début du Ier siècle avant notre ère. Sauf cette exception, toute cette littérature est née des conflits qui existèrent à partir du IIe siècle entre le dogmatisme stoïcien et l'Académie ou les sceptiques ; c'est ainsi, par exemple, que notre principale source sur la doctrine stoïcienne de la connaissance est dans les *Académiques* de Cicéron, écrits tout exprès pour la combattre. Cet esprit polémique est défavorable à un compte rendu exact, et Plutarque, notamment, fausse plusieurs fois la pensée des Stoïciens pour mieux les mettre en contradiction avec eux-mêmes. De plus, ces écrits sont de date tardive, et, à moins que les auteurs des doctrines ne soient désignés par leurs noms, il est souvent difficile de faire un départ entre les opinions des anciens Stoïciens, ceux du IIIe siècle, et les opinions du moyen stoïcisme au IIe et au Ier siècle ; d'ailleurs, même dans le cours de l'ancien stoïcisme, il y a bien des divergences de détail, malgré l'accord en gros. Il ne faut donc pas se dissimuler le caractère quelque peu artificiel d'un exposé d'ensemble du stoïcisme, construit avec des données aussi pauvres ; partant de la doctrine de Zénon, nous indiquons à l'occasion ce que ses successeurs Cléanthe ou Chrysippe en ont modifié ou abandonné.

III. — Les origines du stoicisme

Zénon de Cittium fut élève de Cratès le cynique, de Stilpon le Mégarique, de Xénocrate et de Polémon, les scholarques de l'Académie ; il fut en relation fréquente avec Diodore Cronos et son élève Philon le dialecticien. Voilà déjà des influences bien variées ; Zénon se vantait en outre de « lire les anciens », et sa doctrine est considérée à certains égards comme une rénovation de l'héraclitéisme. Mais ces influences signalées

par les historiens anciens (en particulier Apollonius de Tyr, dans un livre *Sur Zénon*) (1) laisse encore bien énigmatique l'éclosion du stoïcisme. Sans doute, il prit chez les Mégariques le goût de cette dialectique sèche et abstraite qui caractérise l'enseignement de l'ancien stoïcisme ; en outre celui qu'il fréquenta le plus, Stilpon, passe pour avoir eu le même dédain des préjugés que les cyniques et avoir mis le souverain bien dans l'âme impassible (2). L'académicien Xénocrate, de son côté, exagérait à ce point le rôle de la vertu qu'elle lui paraissait être la condition du bonheur (3) ; Polémon mettait en valeur, comme les cyniques, la supériorité de l'ascèse sur l'éducation purement dialectique, et il définissait la vie parfaite une vie conforme à la nature. Speusippe, d'ailleurs, ne s'était-il pas élevé contre le plaisir avec presque autant de violence qu'Antisthènes ? Ainsi tout ce mouvement rigoriste et naturaliste, général dans les écoles à l'époque d'Alexandre, contribuait à affirmer et à renforcer l'influence du cynique Cratès, modérée cependant par les doctrines plus douces de l'Académie.

Mais il y a fort loin de ces influences générales à la doctrine stoïcienne, qui ne se réduit pas à une pédagogie morale, mais est une ample vision de l'univers qui va dominer la pensée philosophique et religieuse pendant toute l'antiquité et une partie des temps modernes ; il y a là comme un nouveau départ et non la continuation d'écoles socratiques qui se meurent.

Devons-nous en chercher l'origine sur le sol grec ? Oui, semble-t-il, du moins en partie. La pensée du IVe siècle n'est en effet épuisée ni par le conceptualisme d'Aristote et de Platon, ni par l'enseignement des Socratiques ; elle est bien plus diverse. Les écoles médicales étaient prospères, et elles s'occupaient fort des questions générales de la nature de l'âme et de la structure de l'univers ; qu'on se rappelle les apparitions inattendues

(1) Connu par DIOGÈNE LAERCE, VII, 2 ; cf. VII, 16.
(2) STOBÉE, *Florilège*, 108, 33.
(3) CICÉRON, *Tusculanes*, V, 18, 51.

de la médecine dans le *Phèdre* (cf. ci-dessus, p. 74) et surtout dans le *Timée* de Platon.

Dans son livre *Contre Julien*, le médecin Galien, une de nos meilleures sources sur l'histoire du stoïcisme, nous apprend que Zénon, Chrysippe et les autres Stoïciens ont longuement écrit sur les maladies, que, au reste, une école médicale, l'école « méthodique », se réclamait de Zénon, et enfin que les théories médicales des Stoïciens étaient celles mêmes d'Aristote et de Platon. Il les résume ainsi : il y a dans le corps vivant quatre qualités opposées deux à deux ; le chaud et le froid, le sec et l'humide ; ces qualités ont pour support quatre humeurs, la bile et l'atrabile, le flegme acide et le flegme salé ; la santé est due à un heureux mélange de ces quatre qualités, et la maladie (du moins la maladie de régime) est due à l'excès ou au défaut d'une de ces qualités, tandis que d'autres maladies viennent d'une rupture de continuité des parties du corps. Il arrive aussi que telles opinions physiques des Stoïciens (sur le siège de l'âme dans le cœur, sur la digestion, sur la durée des grossesses) soient citées formellement par Philon d'Alexandrie (1) comme des opinions empruntées par les physiciens aux médecins.

On peut préciser la portée de ces emprunts grâce aux fragments qui restent de l'œuvre de Dioklès de Karystos, un médecin du IVe siècle, cité par Aristote. Selon la doctrine physiologique que nous venons de voir attribuer aux Stoïciens, Dioklès pensait que tous les phénomènes de la vie des animaux sont gouvernés par le chaud et le froid, le sec et l'humide, et qu'il y a dans chaque corps vivant une chaleur innée qui, en altérant les aliments ingérés, produit les quatre humeurs, le sang, la bile, et les deux flegmes, dont les proportions expliquent la santé et la maladie. Mais, d'autre part, nous le voyons admettre que l'air extérieur, attiré vers le cœur par le larynx, l'œsophage et les pores, devient, une fois dans le cœur, le souffle psychique

(1) *Allégories des lois*, II, § 6 ; *Lois spéciales*, III, ch. II ; *Questions sur la Genèse*, II, ch. XIV.

en qui réside l'intelligence, qui, en se répandant dans tout le corps, le tend et le soutient, de qui enfin les mouvements volontaires prennent leur origine. « Les corps vivants, dit Dioklès, sont ainsi composés de deux choses, ce qui porte et ce qui est porté. Ce qui porte c'est la puissance, ce qui est porté c'est le corps. » Beaucoup de maladies sont dues à l'obstruction de cette puissance, identique au souffle et empêchée de circuler dans les vaisseaux, à cause de l'accumulation des humeurs.

Ce sont là les théories mêmes des Stoïciens sur l'être vivant. Mais l'explication est généralisée ; chez eux, tout corps, animé ou inanimé, est conçu à la manière d'un vivant ; il a en lui un souffle (pneuma) dont la tension retient les parties : les divers degrés de cette tension expliquent la dureté du fer comme la solidité de la pierre. L'univers dans son ensemble (comme dans le *Timée*, si imprégné d'idées médicales), est aussi un vivant dont l'âme, souffle igné répandu à travers toutes choses, retient les parties.

Des idées médicales, issues de la physique présocratique et qui se systématisent à nouveau en une physique et une cosmologie, semblent donc être à l'origine de l'image stoïcienne de l'univers. Ajoutons que les Stoïciens ne sont sans doute pas les premiers qui, à cette époque, instituèrent, en partant de théories médicales, une cosmologie vitaliste. Il existait encore, dans la seconde moitié du IVe siècle, des Pythagoriciens ; Aristoxène de Tarente, qui devint disciple d'Aristote et qui est connu pour avoir soutenu que l'âme était l'harmonie du corps, les avait fréquentés, et il nous a laissé les noms de quatre d'entre eux (1). Or, Alexandre Polyhistor, un polygraphe du Ier siècle avant J.-C., nous a laissé un résumé d'une cosmologie pythagoricienne, tiré de *Notes pythagoriciennes*. Cette cosmologie est très apparentée, dans ses détails, et avec les opinions des

(1) Diogène Laerce, VIII, 46.

physiciens ioniens de la dernière période (Alcméon, Diogène) et avec celles des médecins du IVe siècle : théorie des deux couples de forces, chaud et froid, sec et humide, dont l'inégale distribution produit les différences de saisons dans le monde et les maladies dans le corps ; caractère divin de la chaleur, cause de vie, dont les rayons, émanés du soleil, produisent la vie des choses ; âme, fragment de l'éther chaud mélangé au froid et immortelle comme l'être dont elle émane, nourrie des effluves du sang ; raison d'où émanent les sensations ; autant de traits qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer, comme on l'a fait jusqu'ici, par une influence tardive des Stoïciens sur des néopythagoriciens du IIe ou du Ier siècle, puisqu'ils se retrouvent tous dans une époque antérieure au stoïcisme. Certains d'ailleurs, comme la triple division de l'âme en raison (φρένες) intelligence (νοῦν) et cœur (θυμόν) ont, par la première expression dont elle se sert, une couleur très archaïque. Ce pythagorisme, imprégné d'idées physiques et médicales, a donc précédé le stoïcisme. Remarquons d'ailleurs que la théorie de l'âme, harmonie d'Aristoxène de Tarente, est en liaison étroite avec les idées médicales ; le caractère musical de la métaphore disparaît presque lorsque cette harmonie est comparée à la santé du corps et réside dans la part égale que les quatre éléments ont à la vie du corps (1) ; c'est en revanche la théorie médicale de la vie et la théorie cosmologique des Pythagoriciens d'Alexandre Polyhistor.

Ainsi se reconstituait le vitalisme radical, qui diverge si fort du mécanisme mathématique vers lequel tendait Platon ; et c'est bien à une tradition ionienne (visible d'ailleurs jusque dans le monde mathématisé de Platon, considéré par le *Timée* comme un être vivant) que se rattache le monde animé des Stoïciens. Mais ces influences admises, le principal reste encore inexpliqué. Dans la place que les Stoïciens donnent à Dieu,

(1) LUCRÈCE, *De la Nature des choses*, II, 102-3 ; 124-5.

dans la manière dont ils conçoivent le rapport de Dieu avec l'homme et avec l'univers, il y a des traits nouveaux que nous n'avons jamais rencontrés chez les Grecs. Le Dieu hellénique, celui du mythe populaire, tout autant que le Bien de Platon ou la Pensée d'Aristote, est un être qui a pour ainsi dire sa vie à part et qui, dans son existence parfaite, ignore les agitations et les maux de l'humanité comme les vicissitudes du monde ; idéal de l'homme et de l'univers, il n'agit sur eux que par l'attrait de sa beauté ; sa volonté n'y est pour rien, et Platon blâme ceux qui croient que l'on peut le fléchir par des prières ; Platon avait, il est vrai, condamné aussi les vieilles croyances admettant un dieu jaloux de ses prérogatives ; mais la bonté qu'il opposait à cette jalousie est une perfection intellectuelle dont l'ordre du monde est comme le rayonnement, elle n'a rien d'une bonté morale. Sans doute aussi, à côté de ces Olympiens, les Grecs connaissaient en Dionysos un dieu dont les morts et les renaissances périodiques donnaient un rythme à la vie de ses fidèles ; le fidèle s'associe au drame divin ; éprouvant et jouant en quelque sorte la passion du dieu, il s'unit à lui par l'orgie mystique au point de ne plus faire qu'un avec lui ; dans le culte bachique non plus, le dieu ne descend donc pas jusqu'à l'homme mais le laisse monter jusqu'à lui.

Mais le Dieu des Stoïciens n'est ni un Olympien ni un Dionysos ; c'est un Dieu qui vit en société avec les hommes et avec les êtres raisonnables et qui dispose toute chose dans l'univers en leur faveur ; sa puissance pénètre toutes choses, et à sa providence n'échappe aucun détail, si infime qu'il soit. On conçoit d'une manière toute nouvelle son rapport à l'homme et son rapport à l'univers ; il n'est plus le solitaire étranger au monde, qui l'attire par sa beauté ; il est l'ouvrier même du monde, dont il a conçu le plan dans sa pensée ; la vertu du sage n'est ni cette assimilation à Dieu que rêvait Platon, ni cette simple vertu civique et politique que peignait Aristote ; elle est l'acceptation de l'œuvre divine et la collaboration

à cette œuvre grâce à l'intelligence qu'en prend le sage.

C'est là l'idée sémitique du Dieu tout-puissant gouvernant la destinée des hommes et des choses, si différente de la conception hellénique. Zénon le Phénicien va donner le ton à l'hellénisme. Sans doute ce n'est pas une importation brusque dans la pensée grecque ; le Dieu de Platon dans le *Timée* est un démiurge, celui des *Lois* s'occupe de l'homme et dirige l'univers dans tous ses détails ; et le Dieu du Socrate de Xénophon qui a donné aux hommes leurs sens, leurs inclinations et leur intelligence, les guide encore par les oracles et la divination. Ainsi le thème démiurgique et providentialiste s'annonçait déjà ; mais avec Zénon, il devient la pièce maîtresse de la philosophie. Nous verrons, dans la suite de cette histoire, ces deux conceptions, sémite et hellénique, tantôt tendre à fusionner, tantôt s'affronter dans la pleine conscience de leur divergence ; et peut-être trouverons-nous, sous les diverses formes que prend leur conflit jusqu'à l'époque contemporaine, une des oppositions les plus profondes de la nature humaine.

IV. — Le rationalisme stoicien

A ce thème fondamental se subordonne le reste de la doctrine ; Zénon est avant tout le prophète du Logos, et la philosophie n'est que la conscience que l'on prend que rien ne lui résiste ou plutôt que rien n'existe à part lui ; c'est « la science des choses divines et humaines », c'est-à-dire de tout ce qu'il y a d'êtres raisonnables, c'est-à-dire de toutes choses, puisque la nature est elle-même absorbée dans les choses divines. Sa tâche est dès lors toute tracée, et, qu'il s'agisse de la logique et de la théorie de la connaissance ou de la morale, de physique ou de psychologie, elle consiste dans tous les cas à éliminer l'irrationnel et à ne plus voir agir, dans la nature comme dans la conduite, que la pure raison. Mais ce rationalisme du Logos

ne doit pas faire illusion ; il n'est en aucune manière le successeur du rationalisme de l'intelligence ou intellectualisme de Socrate, Platon et Aristote ; cet intellectualisme avait toute sa réalité dans une méthode dialectique qui permettait de dépasser la donnée sensible pour atteindre les formes ou essences parentes de l'intelligence. Nul procédé méthodique de ce genre dans le dogmatisme stoïcien ; il ne s'agit plus d'éliminer la donnée immédiate et sensible, mais tout au contraire de voir la Raison y prendre corps ; nul progrès ne mène du sensible au rationnel, puisqu'il n'y a pas de différence de l'un à l'autre ; là où Platon accumule des différences pour nous faire sortir de la caverne, le Stoïcien ne voit que des identités. Comme dans les mythes grecs, les légendes des dieux restent extérieures à l'histoire des hommes, tandis que, dans la Bible, l'histoire humaine est elle-même un drame divin, ainsi, dans le platonisme, l'intelligible est en dehors du sensible, tandis que, pour le stoïcisme, c'est dans les choses sensibles que la Raison acquiert la plénitude de sa réalité.

De là la solidarité nécessaire des trois parties de la philosophie, logique, physique et éthique, dans lesquelles, à l'exemple des Platoniciens, ils distribuent les problèmes philosophiques. Bien loin en effet que, chez eux, chacune de ces parties puisse garder, grâce à la diversité de leur objet, une certaine autonomie (si bien que la morale par exemple, chez Aristote, peut dégénérer en une sorte de description des caractères, indépendante du reste de la philosophie), elles sont au contraire indissolublement liées, puisque c'est une seule et même raison, qui, dans la dialectique, enchaîne les propositions conséquentes aux antécédentes, dans la nature lie ensemble toutes les causes, et dans la conduite établit entre les actes le parfait accord. Il est impossible que l'homme de bien ne soit pas le physicien et le dialecticien ; il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines, et, par exemple, de saisir entièrement la raison dans la marche des événements de

l'univers, sans réaliser du même coup la raison en sa propre conduite. Cette sorte de philosophie-bloc, qui impose à l'homme de bien une certaine conception de la nature et de la connaissance, sans possibilité de progrès ni d'amélioration, est une des choses les plus nouvelles qui soient en Grèce et qui rappellent les croyances massives des religions orientales.

De là aussi la difficulté de commencer et l'indécision dans l'ordre des parties, dont on ne peut découvrir la hiérarchie, puisqu'on les atteint du même coup ; si l'on s'accorde à commencer par la logique, la physique a tantôt le second rang parce qu'elle contient la conception de la nature d'où dérive la morale, tantôt le troisième parce qu'elle a comme couronnement une théologie qui, selon un texte formel de Chrysippe, est le mystère auquel la philosophie a pour fonction de nous initier (1). On voit donc le stoïcisme graviter tantôt vers la pratique morale, tantôt vers la connaissance de Dieu ; hésitation dont on verra mieux plus tard le sens et la portée.

V. — Logique de l'ancien stoicisme

La théorie de la connaissance consiste précisément à faire rentrer dans le sensible le domaine de la certitude et de la science que Platon en avait soigneusement écarté. La vérité et la certitude sont dans les perceptions les plus communes, et elles n'exigent aucune qualité qui dépasse celles qui appartiennent à tout homme, même aux plus ignorants ; la science, il est vrai, n'appartient qu'au sage ; mais elle ne sort pas pour cela du sensible, et elle reste attachée à ces perceptions communes dont elle n'est que la systématisation.

La connaissance part en effet de la représentation ou image (φαντασία), qui est l'impression que fait dans l'âme un objet réel, impression analogue, pour Zénon, à celle d'un cachet sur

(1) Plutarque, *Des Contradictions*, ch. ix (Arnim, II, n° 42).

de la cire, ou, pour Chrysippe, à l'altération que produisent dans l'air une couleur ou un son. Cette représentation est aussi, si l'on veut, comme un premier jugement sur les choses (ceci est blanc ou noir) qui se propose à l'âme et auquel l'âme peut donner ou refuser volontairement son assentiment (συγκατάθεσις). Si elle le donne à tort, elle est dans l'erreur et a une opinion fausse ; si elle le donne à juste titre, elle a alors la compréhension ou perception (κατάληψις) de l'objet correspondant à la représentation ; et il faut bien voir que, dans ce cas, elle ne se contente pas de conclure l'objet de l'image, mais elle le saisit immédiatement, et avec une certitude parfaite ; elle saisit non pas les images, mais les choses ; telle est, au sens propre du mot, la sensation, acte de l'esprit très distinct de l'image.

Mais pour que l'assentiment ne soit pas erronné et amène à la perception, il faut que l'image soit elle-même fidèle ; cette image fidèle, qui constitue dès lors le critère ou un des critères de la vérité, est la fameuse représentation compréhensive (φαντασία καταληπτικός) ; compréhensive, c'est-à-dire non pas capable elle-même de comprendre ou de percevoir (ce qui n'aurait aucun sens, puisque la représentation est pure passivité, et non pas agissante), mais capable de produire l'assentiment vrai et la perception. Le mot *compréhensif* indique donc la fonction et non la nature de cette image ; et lorsque Zénon la définit « une représentation imprimée dans l'âme, à partir d'un objet réel, conforme à cet objet, et telle qu'elle n'existerait pas si elle ne venait pas d'un objet réel », il ne fait que préciser son rôle sans dire ce qu'elle est : la représentation compréhensive est celle qui permet la perception vraie et même qui la produit avec la même nécessité qu'un poids fait baisser le plateau d'une balance. Mais qu'est-ce qui la distingue d'une image non compréhensive ? Voilà une question à laquelle, selon les Académiciens, les Stoïciens n'auraient jamais répondu, et, en effet, il est difficile de trouver une réponse. Sans doute faut-il dire, puisque la représentation compréhensive nous

permet de ne pas confondre un objet avec un autre, que c'est celle où passe la qualité propre et en quelque sorte personnelle qui, selon les Stoïciens, distingue toujours un objet de tout autre, celle qui, selon Sextus, possède un caractère propre (ἴδιωμα) qui la distingue de tout autre, ou, selon Cicéron, celle qui manifeste d'une manière particulière les choses qu'elle représente.

La représentation compréhensive, commune au sage et à l'ignorant, nous donne ainsi un premier degré de certitude ; la science, propre au sage, n'est rien que l'accroissement de cette certitude qui ne change pas de domaine, mais devient tout à fait solide ; la science, c'est la « perception solide et stable, inébranlable par la raison (1) ». Il semble bien que la solidité de la science est due à ce que, chez le sage, les perceptions se confirment et s'appuient les unes les autres, de manière qu'il en puisse voir l'accord rationnel ; l'art, déjà, qui est intermédiaire entre la perception commune et la science, est, pour eux, un « système de perceptions rassemblées par l'expérience, visant à une fin particulière utile à la vie ». On voit ainsi la raison grouper et renforcer les unes par les autres les certitudes isolées et momentanées des perceptions. La science, c'est la perception sûre parce qu'elle est totale, ce qui revient à dire qu'elle est systématique et rationnelle.

Zénon résumait d'une manière pittoresque toute cette théorie de la certitude. « Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus, et disait : « Telle est la représentation » ; puis, ayant légèrement plié les doigts : « Voici l'assentiment », disait-il. Puis, ayant fermé le poing, il disait que c'était là la perception ; enfin, serrant son poing droit fermé dans sa main gauche : « Voici, disait-il, la science qui n'appartient qu'au sage (2). » C'est dire, si on lit bien ce passage de Cicéron, que la représentation, compréhensive ou non, ne saisit rien, que l'assentiment pré-

(1) PHILON D'ALEXANDRIE, dans Arnim, II, n° 95.
(2) CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, § 144 (Arnim, I, n° 66).

pare la perception, enfin que la perception seule saisit l'objet et plus encore la science.

On voit en quel sens, fort restreint, les Stoïciens peuvent s'appeler des sensualistes ; il n'y a d'autres connaissances que celles des réalités sensibles, c'est vrai ; mais cette connaissance est, dès son début, pénétrée de raison et toute prête à s'assouplir au travail systématique de la raison. Les notions communes ou innées, telles que celles du bien, du juste, des dieux, notions qui sont formées chez tous les hommes à l'âge de quatorze ans, ne sont nullement dérivées, malgré l'apparence, d'une source de connaissance distincte des sens ; toutes ces notions dérivent de raisonnements spontanés partant de la perception des choses ; la notion du bien, par exemple, vient d'une comparaison, par la raison, des choses perçues immédiatement comme bonnes (1) ; la notion des dieux vient, par conclusion, du spectacle de la beauté des choses ; seulement ces raisonnements sont spontanés et communs à tous les hommes.

De là, il résulte que les divers Stoïciens pouvaient, sans se contredire, choisir des critères de la vérité fort différents : la représentation compréhensive, comme Chrysippe ; l'intelligence, la sensation et la science, comme Boéthus : ou encore, comme Chrysippe, la sensation et la prénotion ou notion commune ; tous ces critères, au fond, se correspondent, s'enchaînent et s'équivalent, puisqu'il s'agit toujours soit de l'image qui amène nécessairement la perception, soit de la perception et de sa liaison avec d'autres. L'activité intellectuelle ne peut consister que dans l'acte de saisir l'objet sensible ; on ne peut qu'abstraire, ajouter, composer, transposer, sans jamais sortir des données sensibles (2).

A côté des choses sensibles, il y a ce qu'on peut en dire, ce qu'on peut exprimer par le langage, en un mot l'exprimable

(1) Cicéron, *Des Fins*, III, ch. x.
(2) Dioclès, chez Diogène Laerce, VII, 54 (Arnim, II, n° 105); Epictète, *Dissertations*, I, 6, 10.

(λεκτόν) ; la représentation d'une chose est produite dans l'âme par la chose même ; mais, ce qu'on peut en dire, c'est ce que l'âme se représente à l'occasion de cette chose, ce n'est plus ce que la chose produit en l'âme (1). Il y a là une distinction d'une importance capitale pour comprendre la portée de la dialectique chez les Stoïciens. Car la dialectique porte non pas sur les choses, mais sur les énoncés vrais ou faux relatifs aux choses. Les plus simples de ces énoncés vrais ou faux, ou jugements (ἀξιώματα), sont composés d'un sujet exprimé par un substantif ou un pronom et d'un attribut exprimé par un verbe. L'attribut (κατηγόρημα), à lui seul, est un exprimable incomplet qui demande un sujet comme : *se promène.* L'ensemble du sujet et de l'attribut : *Socrate se promène,* forme un exprimable complet (αὐτοτελές), ou jugement simple (2).

Le type des propositions employées par les Stoïciens n'a rien de commun avec celui de la logique platonico-aristotélicienne ; elles n'expriment point de rapport entre des concepts ; leur sujet est toujours singulier, qu'il soit d'ailleurs défini (*celui-ci*), indéfini (*quelqu'un*) ou à demi défini (*Socrate*) ; l'attribut est toujours un verbe, c'est-à-dire quelque chose qui arrive au sujet. La logique stoïcienne échappe ainsi à toutes les difficultés que soulevaient sophistes et socratiques sur la possibilité d'affirmer une chose d'une autre, et ignorant, avec la compréhension et l'extension des concepts, la convertibilité des propositions, elle laisse tomber le mécanisme compliqué de la syllogistique aristotélicienne. La matière de la dialectique, ce sont des faits énoncés de sujets singuliers.

Ce n'est pas qu'ils ne gardent, eux aussi, le syllogisme ; mais la raison de la conclusion n'est plus un rapport d'inclusion de concepts exprimé par un jugement catégorique, mais un rapport entre des faits dont chacun est exprimé par une proposition simple (*il fait clair, il fait jour*) et dont le rapport

(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 409 (Arnim, II, n° 85).
(2) Arnim, II, n° 181 à 269 ; exposé de la logique surtout par Galien et Dioclès.

est exprimé par un jugement composé (οὐχ ἁπλᾶ ἀξιώματα), tel que : *s'il fait clair, il fait jour.* Les Stoïciens connaissent cinq espèces de jugements composés : l'*hypothétique* (συνημμένον), exprimant un rapport entre un antécédent et un conséquent, tel que celui que nous venons de citer ; le *conjonctif* qui lie les faits : et il fait jour et il fait clair ; le *disjonctif* qui les sépare de telle manière que l'un ou l'autre est vrai : ou bien il fait jour ou bien il fait nuit ; le *causal* qui lie les faits par la conjonction parce que : parce qu'il fait jour, il fait clair ; le jugement énonçant le plus ou le moins, tel que : il fait plus (ou moins) jour qu'il ne fait nuit.

La majeure d'un syllogisme est toujours une proposition composée de ce genre, par exemple : s'il fait jour il fait clair, la mineure énonce la vérité du conséquent : il fait jour, et la conclusion en tire la vérité de l'antécédent : donc il fait clair ; c'est du moins là le premier des cinq modes ou figures de syllogismes irréductibles ou indémontrables que reconnaît Chrysippe, d'après Dioclès (1). Le second a comme majeure une hypothétique : s'il fait jour, il fait clair, comme mineure l'opposé du conséquent : or il fait nuit, et comme conclusion la négation de l'antécédent : donc il ne fait pas jour. Le troisième a pour majeure la négation d'un jugement conjonctif ; il n'est pas vrai que Platon soit mort et qu'il soit vivant, comme mineure la vérité d'un des faits : or Platon est mort, comme conclusion la négation de l'autre : donc Platon n'est pas vivant. Le quatrième a pour majeure un disjonctif : ou il fait jour ou il fait nuit, pour mineure l'affirmation d'un des membres : il fait jour, et pour conclusion l'opposé de l'autre : donc il ne fait pas nuit. Inversement le cinquième, qui part aussi d'un disjonctif, nie un des membres dans la mineure : il ne fait pas nuit, et conclut l'autre : donc il fait jour. A ces modes indémontrables, s'ajoutent des modes composés ou thèmes (θέματα), qui en

(1) DIOGÈNE LAERCE, VII, 79.

dérivent, tels que le raisonnement composé : Si A est, B est ; si B est, C est, etc. ; or C est, donc A est.

On voit facilement l'arbitraire de ces deux classements des jugements et des syllogismes, fondés l'un et l'autre sur le langage ; aussi bien Crinis, un élève de Chrysippe, admet six expèces de jugements composés au lieu de cinq ; et si Dioclès nous dit que Chrysippe reconnaissait cinq syllogismes indémontrables, Galien ne lui en attribue que trois.

A vrai dire l'intérêt de cette dialectique n'est pas dans ce mécanisme ; il est dans la nature de la majeure ; la majeure exprime toujours une liaison de faits, par exemple une liaison entre un antécédent et un conséquent. Mais à quelles conditions une jugement hypothétique est-il valable ou sain (ὑγιές) ? Remarquons que, jamais, un pareil jugement n'est la conclusion d'une démonstration (la conclusion étant toujours un jugement simple), c'est-à-dire ne peut être démontré. D'autre part, l'aspect extérieur de pareilles propositions : Si tel fait est, tel autre est, leur donne une ressemblance avec ces propositions que les médecins ou les astrologues, grands observateurs des symptômes et des signes, établissaient par l'expérience pour diagnostiquer les maladies ou prédire la destinée. C'est un langage de logiciens inductifs, qui nous renvoie à la vision d'un monde constitué par des faits enchaînés l'un à l'autre, si différent du monde d'Aristote. Les Stoïciens eux-mêmes n'ont vu dans la démonstration qu'une espèce de signe.

Pourtant, de la forme extérieure de la proposition, il faut séparer la manière dont sa valeur est établie ; or nous ne trouvons rien dans cette logique qui, de près ou de loin, ressemble à une preuve par induction. Et, en effet, si nous considérons le contenu des jugements qu'ils donnent comme exemples, nous verrons qu'il n'en est pas besoin, puisque le conséquent est toujours lié d'un lien logique avec l'antécédent ; la seule justification qu'ils présentent d'un jugement hypothétique : s'il fait jour, il fait clair, c'est bien en effet que l'opposé du

conséquent, à savoir : il ne fait pas clair, contredit l'antécédent. Et dans le signe lui-même, c'est-à-dire dans un jugement tel que : « S'il a une cicatrice, c'est qu'il a été blessé », les Stoïciens prétendent retrouver une liaison de même sorte, puisque le signe lie non pas une réalité présente à une réalité passée, mais deux énoncés de fait, qui sont tous deux présents, et présents seulement dans l'intelligence (νοητά), et qui sont au fond logiquement identiques (1).

En résumé, si la liaison logique s'exprime toujours par une liaison entre des faits constatés par les sens et énoncés par le langage, cette liaison des faits n'a de valeur que grâce à la raison logique qui les unit ; le jugement hypothétique a d'autant plus de valeur qu'il se rapproche davantage de celui où l'on passe d'un identique à un identique : « *Si lucet, lucet* (2). » La dialectique stoïcienne a donc même idéal que la théorie de la connaissance, la pénétration complète du fait par la raison, et l'on va voir bientôt comment la proposition hypothétique, qui en est l'organe, est particulièrement apte à exprimer leur vision des choses, si bien que la logique n'est point chez eux, comme chez Aristote, un simple organe, mais une partie ou espèce de la philosophie.

VI. — Physique de l'ancien stoicisme

La physique stoïcienne a pour but de nous amener à nous représenter par l'imagination un monde totalement dominé par la Raison, sans aucun résidu irrationnel ; nul domaine pour le hasard, le désordre, comme chez Aristote et Platon ; tout rentre dans l'ordre universel. Le mouvement, le changement, le temps ne sont pas l'indice de l'imperfection et de l'être inachevé, comme chez le géomètre Platon ou le biologiste

(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 177.
(2) Cicéron, *Premiers Académiques*, II, § 98.

Aristote ; le monde toujours changeant et mouvant a, à chaque instant, la plénitude de sa perfection ; « le mouvement est (1) à chacun de ses instants un acte et non point un passage à l'acte »; le temps est, comme le lieu, un incorporel sans substance ni réalité, puisque c'est seulement parce qu'il agit ou pâtit, grâce à sa force interne, qu'un être change et dure. Aucune disposition par suite, comme Aristote et les successeurs de Platon, à proclamer le monde éternel pour en sauver la perfection ; le monde stoïcien est un monde qui naît et qui se dissout sans que sa perfection en soit atteinte. La rationalité du monde ne consiste plus dans l'image d'un ordre immuable qui s'y reflète autant que le permet la matière, mais dans l'activité d'une raison qui soumet toute chose à son pouvoir.

Activité de la raison qu'il faut en même temps imaginer comme une activité physique et corporelle. Seuls en effet, pour les Stoïciens comme pour les fils de la terre que Platon réprimandait dans le *Sophiste*, les corps existent ; car ce qui existe, c'est ce qui est capable d'agir ou de pâtir et seuls les corps ont cette capacité. Les « incorporels », qu'ils appelaient aussi intelligibles, sont ou bien des milieux entièrement inactifs et impassibles, comme le lieu, l'espace ou le vide, ou bien ces exprimables énoncés par un verbe, qui sont les événements ou aspects extérieurs de l'activité d'un être, ou en un mot tout ce que l'on pense à l'occasion des choses, mais non pas des choses.

La raison, puisqu'elle agit, est donc un corps ; et la chose qui subit son action, ou qui pâtit est aussi un corps et s'appelle la matière (1). Un agent, raison ou dieu, un patient, matière sans qualité qui se prête avec une complète docilité à l'action divine, c'est-à-dire un corps actif qui agit toujours sans pâtir jamais, et une matière qui pâtit sans jamais agir, tels sont les deux principes admis par la physique. L'un est cause, et même l'unique cause à laquelle toutes les autres se ramènent, agis-

(1) Simplicius, *Commentaire des catégories*, 78 *b* (Arnim, II, n° 499).
(1) Diogène Laerce, VII, 139 (Arnim, II, n° 300).

sant par sa mobilité, l'autre est ce qui reçoit sans résistance l'action de cette cause.

Cette dynamique qui, par un de ses principes (celui d'une action qui s'exerce sans réaction), reste aristotélicienne, mais qui, par un autre (celui d'un premier moteur mobile et d'une matière-chose faite d'un corps concret), lui est tout à fait contraire, ne peut avoir son plein sens que grâce à un dogme physique des plus étranges et des plus indispensables du stoïcisme, celui du mélange total ; deux corps peuvent s'unir en se mêlant par juxtaposition, comme on peut mêler des graines d'espèces différentes, ou en se confondant en un, comme dans un alliage de métaux ; mais ils peuvent aussi se mélanger d'un mélange total, de façon à s'étendre, sans rien perdre de leur substance et de leurs propriétés, l'un à travers l'autre, si bien qu'on trouve à la fois ces deux corps en quelque portion que ce soit de leur espace commun ; c'est ainsi que l'encens s'étend à travers l'air, le vin à travers la masse d'eau à laquelle on le mélange, fût-ce celle de la mer entière (1). Or c'est de cette manière que le corps agent s'étend à travers le patient, la Raison à travers la matière et l'âme à travers le corps. L'action physique ne peut se concevoir que grâce à la formelle négation de l'impénétrabilité ; c'est l'action d'un corps qui en pénètre un autre et qui est partout présent en lui. C'est ce qui donne au matérialisme stoïcien ce caractère si particulier qui le rapproche du spiritualisme. Le souffle matériel (πνεῦμα) qui traverse la matière pour l'animer est tout prêt à devenir esprit pur.

La cosmologie grecque a toujours été dominée par l'image d'une période ou grande année au bout de laquelle les choses reviennent à leur point de départ et recommencent à l'infini un nouveau cycle : ceci est vrai en particulier des Stoïciens. L'histoire du monde est faite de périodes alternées dans l'une

(1) ALEXANDRE D'APHRODISE, *Du Mélange*, éd. I. Bruns, p. 216 sq. (Arnim, II, n° 473).

desquelles le dieu suprême ou Zeus, identique au feu ou à la force active, a absorbé et réduit en lui-même toutes les choses, tandis que, dans l'autre, il anime et gouverne un monde ordonné (διακόσμησις). Le monde, tel que nous le connaissons, s'achève donc par une conflagration qui fait tout rentrer dans la substance divine ; puis il recommence, exactement identique à ce qu'il était, avec les mêmes personnages et les mêmes événements ; retour éternel rigoureux, qui ne laisse place à aucune invention (1).

La physique ou cosmologie n'est que le détail de cette histoire : du feu primitif (qu'il faut se figurer non pas comme le feu destructeur que nous utilisons sur la terre, mais plutôt comme l'éclat lumineux du ciel) naissent, par une suite de transmutations tous les quatre éléments : une partie du feu se transforme en air, une partie de l'air en eau, une partie de l'eau en terre ; puis le monde naît, parce qu'un souffle igné ou pneuma divin pénètre dans l'humide. D'une manière sur laquelle nos textes nous laissent en complète incertitude, procèdent de cette action tous les êtres individuels liés en un seul monde, chacun avec sa qualité propre (ἰδίως ποίον), avec une individualité irréductible, qui dure autant que lui ; ces individualités ne sont, semble-t-il, que des fragmentations du pneuma primitif, puisque la génération de nouveaux êtres par la terre ou l'eau dépend, soit de la portion de pneuma qu'elle a gardée dans la formation des choses, soit peut-être, dans le cas de l'homme, d'une étincelle venue du ciel qui forme son âme.

De l'action concertée de ces individus se forme le système du monde que nous voyons, limité par la sphère des fixes, avec les planètes circulant d'un mouvement volontaire et libre dans l'espace, l'air peuplé d'êtres vivants invisibles ou démons, la terre fixée au centre. Mais ce système géocentrique n'est semblable qu'en apparence à ceux que nous connaissons

(1) Arnim, II, n° 596 à 632 ; surtout Alexandre, *Comm. des Analytiques*, éd. Wallies, p. 180, 31.

déjà. D'abord les raisons de l'unité du monde ne sont pas les mêmes : « Platon, dit Proclus, établit l'unité du monde sur l'unité de son modèle ; Aristote sur l'unité de la matière et la détermination des lieux naturels ; les stoïciens sur l'existence d'une force unifiante de la substance corporelle (1). » Si le monde est un, c'est que le souffle ou âme qui le pénètre en retient les parties, parce qu'il possède une tension (τόνος), analogue à celle que possède en petit tout être vivant et même tout être indépendant quelconque pour empêcher la dispersion de ses parties : c'est la tension, ce mouvement de va-et-vient du centre à la périphérie et de la périphérie au centre, qui fait que l'être existe. D'où l'inutilité de l'exemplaire platonicien et du lieu naturel d'Aristote ; c'est par la force qui est en lui-même, force qui est en même temps une pensée et une raison, que Dieu contient le monde. De là résulte que le monde peut exister au sein d'un vide infini, sans crainte de se dissiper, et que, en revanche, il n'a en lui-même aucun vide ; car il n'y a aucun lieu naturel que celui que la force se choisit. De plus « si le monde est contenu par une âme unique, il est nécessaire qu'il y ait sympathie entre les parties qui le composent ; chaque animal a en effet avec lui-même une telle sympathie que, d'après les dispositions de certaines de ses parties, l'on peut connaître clairement la disposition des autres... S'il en est ainsi, les mouvements peuvent transmettre leur action malgré les distances ; car il y a une vie unique, transportée des agents aux patients (2). » Cette sympathie universelle d'un monde où « tout conspire » distingue radicalement le monde hiérarchisé d'Aristote de celui des stoïciens ; en lui, il y a comme un circulus universel ; la terre et tous ses habitants reçoivent les influences célestes qui ne se bornent pas aux effets généraux des saisons, mais s'étend jusqu'à la destinée individuelle de chacun, selon l'astrologie, dont la diffusion, à partir du IIIe siècle, est immense

(1) *Commentaire du Timée*, 138 c.
(2) Proclus, *Commentaire de la République*, II, p. 258, éd. Kroll.

et qui est complètement acceptée par les Stoïciens. De plus, par une transmutation inverse de celle qui a produit les éléments, les émanations sèches venant de la terre et les émanations humides issues des fleuves et des mers produisent les divers météores et servent de nourriture aux astres. L'astronomie des stoïciens reçoit enfin de là une marque particulière : complètement insoucieux d'astronomie mathématique, ils laissent tomber les sphères ou épicycles, imaginés pour n'avoir à admettre dans le ciel que des mouvements circulaires ou uniformes ; désormais chaque planète, faite d'un feu condensé, suit son cours, libre et indépendante, sous la direction de son âme propre, et il est, dans le ciel, des mouvements non uniformes ; leur mouvement circulaire et varié est la preuve même de leur animation (1). La position de la terre au centre, d'autre part, découle de raisons dynamiques, de ce que la terre est pressée de tout côté par l'air, comme un grain de millet placé dans une vessie, et qui reste immobile au centre quand on gonfle la vessie, ou bien de ce que la masse de la terre, pour petite qu'elle soit, équivaut à celle du reste du monde et l'équilibre (2).

Tel est ce géocentrisme, si différent de celui de Platon, tout prêt à admettre qu'il n'est qu'une hypothèse mathématique, tandis que celui des stoïciens est un dogme, lié solidement à leurs croyances. Cléanthe ne pensait-il pas que les Grecs devraient assigner en justice, pour crime d'impiété, Aristarque de Samos qui admettait le mouvement de la terre (3) ? En un mot, le monde est un système divin dont toutes les parties sont distribuées divinement. « Il est un corps parfait ; mais ses parties ne sont pas parfaites, parce qu'elles ont une certaine relation au tout et n'existent pas par elles-mêmes (4). » Tout, dans le monde, est produit du monde.

(1) Achilles, *Isagoge* 13 (Arnim, II, 686).
(2) Arnim, II, nos 555 et 572.
(3) Plutarque, *Du visage dans la lune*, ch. vi.
(4) Plutarque, *Contradictions*, ch. xliv.

Cet ordre de choses n'est pas éternel : contre les péripatéticiens qui soutenaient l'éternité du monde, Zénon fait valoir les observations géologiques qui nous montrent le sol se nivelant constamment et la mer se retirant ; si le monde était éternel, la terre devrait donc être toute plate et la mer devrait avoir disparu ; nous voyons de plus toutes les parties de l'univers se corrompre, y compris le feu céleste qui a besoin de se restaurer par la nourriture ; comment leur ensemble ne serait-il pas détruit ? Nous voyons enfin que la race humaine ne peut être très ancienne puisque beaucoup des arts qui lui sont indispensables et n'ont pu naître qu'en même temps qu'elle en sont encore à leur début (1).

Nous avons vu ce qu'était la naissance du monde ; sa fin, au bout de la grande année, déterminée par le retour des planètes à leurs positions initiales, consiste dans la conflagration universelle ou résorption de toutes les choses dans le feu. Zénon et Chrysippe appellent cette conflagration une purification du monde, laissant ainsi entendre que, à la manière des déluges ou des tempêtes de feu que l'on trouve dans les vieux mythes sémitiques, il s'agissait là d'une restitution de l'état parfait. Chrysippe a bien soin de montrer que cette conflagration n'est pas la mort du monde ; car la mort est la séparation de l'âme et du corps ; or ici « l'âme du monde ne se sépare pas de son corps, mais s'agrandit continuellement à ses dépens, jusqu'à ce qu'elle ait absorbé toute la matière ». C'est là un changement conforme à la nature et non pas une révolution violente.

Au total, l'univers n'est pas la réalisation plus ou moins imparfaite, contingente et instable d'un ordre mathématique ; c'est l'effet d'une cause agissant selon une loi nécessaire, si bien qu'il est impossible qu'aucun événement arrive autrement qu'il n'arrive effectivement. Dieu, l'âme de Zeus, la Rai-

(1) PHILON D'ALEXANDRIE, *De l'incorruptibilité du monde*, ch. XXIII et XXIV (Arnim, I, 106).

son, la nécessité des choses, la loi divine et enfin le Destin, c'est tout un pour Zénon (1). La théorie du destin (εἱμαρμένη) n'est qu'une claire expression de ce rationalisme intégral que nous voyons chez les stoïciens. Le destin, qui fut d'abord, dans la pensée grecque, la force tout à fait irrationnelle qui distribue aux hommes leur sort, devient l'universelle « raison selon laquelle les événements passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs arriveront (2) », raison universelle, intelligence ou volonté de Zeus, qui commande ausi bien les faits que nous appelons contre nature, maladies ou mutilations, que les faits que nous appelons conformes à la nature, comme la santé. Tout ce qui arrive est conforme à la nature universelle, et nous ne parlons de choses contraires à la nature que là où nous envisageons la nature d'un être particulier en le détachant de l'ensemble.

Il ne faudrait pas confondre ce destin avec notre déterminisme scientifique. Il n'a rien produit chez les stoïciens qui ressemble à nos sciences de lois, dont on trouve au contraire l'idée dans des doctrines fort différentes, celles des sceptiques. C'est que la nécessité causale, telle que nous la concevons, est celle d'une relation, et une relation laisse tout à fait indéterminé le nombre des phénomènes qui peuvent s'y soumettre ; au contraire le destin de l'univers est comme le destin d'une personne ; il s'applique à un être individuel, l'univers, qui a un commencement et une fin ; car, comme dit l'auteur stoïcisant d'un traité attribué à Plutarque (3) : « Ni loi, ni raison, ni rien de divin ne sauraient être infinis. » Cette conception appuie de son autorité non seulement des sciences véritables comme l'astronomie ou la médecine, mais tous les modes de divination de l'avenir, astrologie, divination par les songes, etc., dont les stoïciens étaient férus, et sur lesquels Chrysippe et Diogène de

(1) LACTANCE, *De la vraie sagesse*, ch. IX (Arnim, I, n° 160).
(2) STOBÉE, *Eclogues* (Arnim, II, n° 918).
(3) Pseudo PLUTARQUE, *Du Destin*, ch. III.

Babylone écrivirent de compacts recueils d'observation dont Cicéron nous a conservé quelque chose dans son traité *Sur la Divination.*

En un mot le destin n'est pas du tout l'enchaînement des causes et des effets, mais beaucoup plutôt la cause unique qui est en même temps la liaison des causes, en ce sens qu'il comprend en son unité toutes les raisons séminales dont se développe chaque être particulier. Ce monde lié, fait de logoi ou raisons, constitue une sorte d'univers des forces ou, si l'on veut, de pensées divines actives, qui tient la place du monde platonicien des idées. Les principaux de ces logoi, ceux qui président aux phénomènes de la terre ou de la mer, sont les divinités populaires connues par les mythes, Hestia ou Poseidon, et les Stoïciens se font fort, par une interprétation dont un Stoïcien de l'époque d'Auguste, Cornutus, a conservé la doctrine (1), d'expliquer le moindre détail des mythes populaires comme une allégorie des faits physiques.

Ce fatalisme rencontrait pourtant, à l'intérieur même du système, une difficulté, puisqu'il paraissait nier la croyance à la liberté humaine. Cicéron nous a conservé quelque peu de l'argumentation pénible par laquelle Chrysippe s'efforçait de les accorder (2). Comment l'acte libre peut-il être en même temps déterminé par le destin, telle est la vraie position de la question, puisqu'il ne s'agit en aucun cas de rien soustraire au destin ; Chrysippe s'en tire en distinguant plusieurs genres de causes : de même que le mouvement de rotation d'un cylindre s'explique non seulement par une impulsion extérieure, qu'on appelle cause antécédente, mais par la forme du cylindre qui est la cause parfaite ou principale, de même un acte libre, comme l'assentiment, s'explique non par la représentation compréhensive qui est cause antécédente, mais par l'initiative de l'esprit qui la reçoit. Tout semble donc se passer dans cette

(1) CORNUTUS, *Abrégé de Théologie grecque*, éd. Lang, 1881.
(2) CICÉRON, *Du Destin*, § 39 sq.

solution, comme si la puissance du destin ne s'étendait qu'aux circonstances extérieures ou aux causes occasionnelles de nos actes.

VII. — La théologie stoicienne

Le rythme alterné du monde est nécessaire pour apprécier la portée de la théologie stoïcienne. On prononce à son égard le nom d'immanence et même de panthéisme, et les écrivains chrétiens ne se sont pas fait faute de railler ce Dieu présent dans les parties les plus infimes de l'univers ; et il est vrai aussi que le monde est fait de la substance de Dieu et s'y résorbe. Mais il ne faut pas abuser d'une idée juste ; la vérité est qu'il y a dans le stoïcisme les germes d'une notion de la transcendance divine, mais aussi que cette transcendance est de nature toute différente de celle du Dieu de Platon ou d'Aristote. Remarquons en effet que la transcendance de Dieu ne va pas, chez Aristote ou les platoniciens, sans l'affirmation de l'éternité du monde ; les platoniciens nous répéteront à satiété que Dieu ne peut se concevoir s'il ne produit le monde de toute éternité ; l'existence actuelle du monde est une des faces ou des conditions de la perfection divine. Il en est tout autrement chez les stoïciens : grâce à la conflagration, leur Zeus ou dieu suprême a une vie en une certaine mesure indépendante du monde ; alors, « la nature cessant d'exister, il repose en lui, livré à ses seules pensées (1). » D'autre part, si Dieu est imaginé comme une force intérieure aux choses, comme « un feu artiste, procédant méthodiquement à la production des choses », ou comme « un miel coulant à travers les rayons », le stoïcien s'adresse à lui d'autre part comme à un être providentiel, père des hommes et qui régle tout dans le monde au profit de l'être raisonnable, à « l'être tout-puissant, chef de la nature, qui gouverne toutes choses avec la loi, à qui obéit tout ce monde qui

(1) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 9, 16.

tourne autour de la terre, allant où il le mène et se laissant volontairement dominer par lui (1). » Les écrivains chrétiens ont signalé cette espèce de conflit interne dans la notion de Dieu chez les stoïciens : « Bien qu'ils disent, dit Origène (2), que l'être providentiel est de même substance que l'être qu'il dirige, ils n'en disent pas moins pourtant qu'il est parfait et différent de ce qu'il dirige. »

Si donc le dieu d'Aristote et des platoniciens est le dieu transcendant d'une théologie savante, celui des stoïciens est l'objet d'une piété plus humaine. N'ont-ils pas admis, pour les approuver, toutes les origines que la dévotion populaire donne à l'idée des dieux, la vue des météores et de l'ordre du monde, la conscience des forces utiles ou nuisibles à l'homme et qui nous dépassent, celle des forces intérieures à nous qui nous dirigent, comme la passion de l'amour ou le désir de la justice. enfin les mythes des poètes et le souvenir des héros bienfaisants ? Leurs preuves de l'existence de dieux qui reposent soit sur la nécessité d'admettre un architecte du monde, de raison analogue, mais supérieure à celle des hommes, rentre dans la même ligne. Toute cette théologie populaire implique des rapports directs et spéciaux entre Dieu et les hommes, tandis que la théologie aristotélicienne ou platonicienne ne concerne que le rapport général de Dieu à l'ordre du monde, sans rapport particulier à l'homme. Le monde est avant tout « la demeure des dieux et des hommes et des choses faites en vue des dieux et des hommes ». Sur ce dernier chapitre, on sait jusqu'à quel point de ridicule les stoïciens ont poussé l'affirmation d'une finalité externe, attribuant par exemple aux puces la fonction de nous réveiller d'un sommeil trop long et aux souris l'heureux effet de nous forcer à veiller au bon ordre de nos affaires.

(1) Cléanthe, *Hymne à Zeus* (Arnim, I, n° 537).
(2) *Sur l'évangile de Jean*, XIII, 21.
(3) Cf. Aétius, *Opinions des Philosophes*, I, 6 ; Cicéron, *De la Nature des Dieux*, ch. xxv et xxvi II, ch. xxvi ; Stobée (Arnim, II, n° 527) ; Plutarque, *Contradictions*, p. 1044 *d*.

Chrysippe, sur la critique de ses adversaires, fut amené à construire une théodicée, d'ailleurs assez faible, pour expliquer la présence du mal dans l'univers. Deux arguments montrent le mal indispensable à la structure de l'univers ; « il n'y a rien de plus sot, dit Chrysippe, que de croire que des biens auraient pu exister, s'il n'y avait eu en même temps des maux ; car le bien est contraire au mal, et il n'y a pas de contraire sans son contraire. » Selon un deuxième argument, Dieu veut naturellement le bien, et c'est là son principal dessein ; mais, pour y arriver, il est amené à employer des moyens qui pris en eux-mêmes ne sont pas sans inconvénient. La minceur des os du crâne, nécessaire à l'organisme humain, ne va pas sans danger pour son salut. Le mal est alors nécessaire accompagnement (παρακολούθησις) du bien. Enfin, comme le dit déjà Cléanthe s'adressant à Zeus : « Rien n'arrive sans toi, excepté les actes qu'accomplissent les méchants dans leur folie. » Dans ce troisième argument, le mal moral ou vice est dû à la liberté de l'homme qui s'élève contre la loi divine, alors que, dans le premier, il était dû à la nécessité d'un équilibre harmonieux : deux explications contradictoires entre lesquelles les stoïciens n'ont jamais su choisir (1).

VIII. — Psychologie de l'ancien stoïcisme

Rationaliste, dynamiste, spiritualiste, telle est, comme la théorie de l'âme du monde, la théorie de l'âme individuelle chez les stoïciens. Ils nient l'existence de l'âme dans les plantes et ne l'attribuent qu'aux animaux ; et d'autre part ils refusent complètement la raison aux bêtes, en sauvant ainsi l'éminente dignité de l'homme. En premier lieu, il n'y a d'âme que là où il y a mouvement spontané dérivé d'une inclination mise en branle par une représentation. Représentation et inclination, telles

(1) Arnim, II, n° 1069.

sont les deux facultés liées ensemble que ne possèdent pas les plantes mais seulement les animaux.

En revanche les animaux n'ont encore aucune raison ; les actes instinctifs en apparence intelligents, que recueillent les curieux d'observations (comme on le voit par le traité stoïcisant *Des Animaux* de Philon d'Alexandrie, et le traité de Plutarque *Sur la Subtilité des animaux*), ces traits d'amitié, d'hostilité, de politique, ne supposent en eux aucune raison, mais dérivent de la raison universelle, partout répandue dans la nature.

La raison, particulière à l'âme humaine, consiste dans l'assentiment qui s'introduit entre la représentation et la tendance ou inclination ; le caractère propre à l'âme raisonnable, c'est en effet que l'activité de la tendance n'est pas directement engendrée par la représentation, mais seulement après que l'âme lui a donné volontairement son adhésion ou assentiment ; tout refus de l'âme empêche l'action.

Les stoïciens appellent partie hégémonique ou directrice de l'âme, ou bien encore réflexion, cette partie où se produit la représentation, l'assentiment et l'inclination ; et ils se la représentent comme un souffle igné localisé dans le cœur. D'elles émanent sept souffles ignés ; cinq d'entre eux s'étendent jusqu'aux organes où ils reçoivent les impressions sensibles qu'ils transmettent au centre ; un sixième est le souffle de la voix qui se propage par les organes vocaux ; un septième le souffle générateur qui transmet à l'engendré une parcelle de l'âme du père. Ces six facultés sont d'ailleurs moins des parties subordonnées que l'âme dirigeante elle-même se propageant à travers le corps (1).

Au sujet de l'origine de cette âme les anciens Stoïciens ont pensé que le souffle igné transmis par le père n'était pas d'abord une âme, mais faisait vivre l'embryon comme une plante ;

(1) Sur le conflit à ce sujet entre Cléanthe et Chrysippe, cf. SÉNÈQUE, *Lettres*, 113, 23.

puis au moment de la naissance, le souffle igné refroidi par l'air (les stoïciens supposaient qu'une partie de l'air entré dans les poumoins par la respiration était reçue dans le ventricule) se durcissait comme du fer trempé et devenait l'âme d'un animal (1). Les stoïciens paraissent donc avoir accepté cette doctrine qu'on appela plus tard le traducianisme. Il est difficile de savoir à qui faire remonter la doctrine inverse de l'origine de l'âme conçue comme fragment de l'éther divin, que l'on trouve chez les stoïciens de l'époque impériale, et qui accentue le privilège de l'homme. L'âme humaine est en tout cas pure raison, et il sera difficile de voir comment s'y introduiront le vice et la déraison.

IX. — Morale de l'ancien stoicisme

A cette conception du destin, de Dieu et de l'âme sont liées les règles de la conduite du sage.

Nous suivons, pour exposer cette morale, le plan indiqué par Diogène Laërce (VII, 84) comme étant celui de Chrysippe et de ses successeurs jusqu'à Posidonius.

Le moraliste part de l'observation des inclinations (ὁρμαί) telles qu'il les constate chez l'homme dès la naissance ou au fur et à mesure de leur éclosion ; ces inclinations, telles qu'elles sont reçues de la nature, ne peuvent être dépravées. Or la première inclination nous pousse à nous conserver nous-mêmes, comme si la nature nous avait confiés à nous-mêmes, en nous donnant dès l'origine le sentiment ou la conscience de nous (car cette inclination est inséparable de la connaissance de soi et n'est pas antérieure à elle).

L'être vivant a donc, dès le début, le moyen de distinguer ce qui est conforme à la nature de ce qui lui est contraire, et l'on

(1) Plutarque, *Contradictions*, ch. xli (Arnim, II, 806).

appelle premières choses conformes à la nature (πρῶτα κατὰ φύσιν) les objets de ces premières inclinations, santé, bien-être et tout ce qui peut y servir. Ces objets ne méritent pourtant pas encore le nom de *biens* ; car le bien est absolu par nature : c'est ce qui se suffit à soi-même et peut être appelé l'utile. Les stoïciens ne voudraient pas accepter un bien relatif, comme Aristote qui distinguait le bien du médecin, de l'architecte, etc. ; les choses conformes à la nature dont nous avons parlé, étant relatives à l'être vivant qui les désire, ne sont pas des biens. C'est par une élaboration rationnelle que l'on arrivera à concevoir le bien (1). C'est en réfléchissant sur la raison commune de notre assentiment spontané à nos inclinations, en les comparant entre elles, que nous saisirons la notion du bien. Notre assentiment spontané, à l'aurore de la vie, était déjà un assentiment fondé en raison, et même un assentiment de la raison, puisqu'il visait à conserver un être produit pas la nature, c'est-à-dire le destin ou raison universelle. Mais la notion du bien vient en quelque sorte d'une raison au second degré, qui saisit le motif profond de notre attachement à nous-mêmes, dans la volonté que la nature totale, dont nous sommes une partie, a de se conserver. C'est pourquoi ce bien, qui envisage la nature universelle, a une valeur incomparable avec celle des objets primitifs de l'inclination, qui ne se rapportent qu'à notre nature particulière ; il ne peut être obtenu par simple accroissement des fins primitives, comme si, par exemple, il était la santé, la richesse et les autres fins de ce genre poussées à leur maximum ; il est d'une autre espèce, non d'une grandeur supérieure.

La preuve c'est que l'éloge ne s'adresse ni à la santé, ni à la richesse, mais qu'il est réservé au bien. Tout le monde n'admet pas, il est vrai, que le bien est digne d'éloge en lui-même, et Aristote, par exemple, distingue l'acte vertueux, qui seul est louable, du bien ou bonheur, pour lequel il est accompli ; mais,

(1) Cicéron, *Des Fins*, III, § 72.

en vérité, la réflexion nous dit le contraire ; car « le bien est objet de la volonté ; cet objet est ce en quoi on se complaît ; ce en quoi on se complaît est louable (1) ». Il est vrai qu'Aristote avait raison de dire avec le sens commun que l'action honnête est belle, est seule louable ; mais cela revient à dire en achevant le raisonnement composé ci-dessus : « le louable est l'honnête (καλόν, *honestum*) ; donc seul l'honnête est un bien. » Sous cette dialectique si sèche, on sent cette modification profonde de la morale, qui consiste à n'admettre comme bien que ce qui est réalisable par notre propre volonté, en abandonnant comme indifférent ce qui fait l'objet des inclinations.

Vertu et bien sont donc identifiés : l'un et l'autre sont précieux, louables, utiles et même indispensables ; le bien ou le bonheur n'est plus comme un don divin qui s'ajoute à elle. La vertu n'a donc aucun objet extérieur vers lequel tendre ; elle s'arrête à elle-même ; elle est désirable pour elle-même ; elle ne tire pas sa valeur de la fin qu'elle fait atteindre, puisqu'elle est elle-même cette fin. Elle n'est pas, comme les autres arts, tournée vers une fin étrangère, mais toute entière tournée en elle-même (*in se tota conversa*) (2) ; en revanche, elle n'est pas, comme les autres arts, susceptible de progrès ; elle est parfaite du premier coup, et complète en toutes ses parties.

C'est pourquoi, toute intérieure, elle est une disposition stable et d'accord avec soi. C'est à cette fermeté et à cette constance identique à la raison, qui est avant tout accord avec soi, que Zénon donnait le nom de prudence (φρόνησις). S'il y a d'autres vertus, elles ne sont pour lui que des aspects de la vertu fondamentale ; le courage sera la prudence en ce qui est à supporter, la tempérance, la prudence dans le choix des choses, la justice, la prudence dans l'attribution des parts. On voit combien (3) Zénon est loin de séparer et de

(1) Chrysippe dans PLUTARQUE, *Contradictions*, ch. XIII (Arnim, III, 29.
(2) STOBÉE, *Eclogues* (Arnim, III, 208) ; CICÉRON, *Des Fins*, III, § 32.
(3) PLUTARQUE, *De la vertu morale*, ch. II.

dissocier les vertus, comme faisait Aristote, distinguant non seulement les vertus de l'homme et de la femme, mais encore celle du riche et celle du pauvre. Nulle distinction de ce genre, dès qu'on ne voit plus dans la vertu que l'universelle raison. Dieu lui-même n'a pas d'autre vertu que l'homme. Cléanthe insistait peut-être plus que son maître sur l'aspect actif de cette raison, lorsqu'il définit la vertu principale une tension (τόνος), qui est courage lorsqu'il s'agit de supporter, justice lorsqu'il s'agit de distribuer. Chrysippe revient à l'intellectualisme de Zénon et refuse de voir dans la tension autre chose que l'accompagnement des vertus qui en elles-mêmes sont des sciences, la prudence étant la science des choses à faire ou à ne pas faire, le courage, la science des choses à supporter ou à ne pas supporter, et ainsi de suite ; mais il admet la multiplicité des vertus, en un sens bien autre, il est vrai, que celui d'Aristote, puisque ces vertus sont indissolublement liées ; qui a une vertu les a toutes ; il n'en est pas moins vrai que chacune s'exerce en une sphère d'action distincte et doit s'apprendre séparément (1).

Le passage de l'état primitif d'innocence, où toutes les inclinations sont droites, à l'état où les inclinations sont remplacées par la volonté réfléchie et la vertu ne se fait pas d'une manière aussi aisée que le laisserait croire notre exposé. Les aspirants à la vie vertueuse ne sont pas des innocents, mais des pervertis ; les inclinations primitives n'ont pas persisté, mais en se déformant ou s'exagérant, en particulier sous l'influence du milieu social qui déprave l'enfant, elles sont devenues des passions, chagrin, peur, désir ou plaisir, qui troublent l'âme et font obstacle à la vertu et au bonheur (2). L'existence de la passion offre à la psychologie stoïcienne un problème des plus difficiles à résoudre : si toute la substance de l'âme est raison, comment peut-il y avoir de l'irrationnel en elle ? Car les pas-

(1) ARNIM, I, 563, et III, 255-261.
(2) ARNIM, III, 228-236.

sions vont réellement contre la raison, puisqu'elles nous amènent à désirer comme des biens ou à fuir comme des maux ce qui, pour l'homme réfléchi, n'est en réalité ni bien ni mal. Platon et Aristote n'avaient pu éviter la difficulté qu'en admettant dans l'âme une ou plusieurs parties irrationnelles ; mais cette thèse, outre qu'elle choque le rationalisme intégral des Stoïciens, ne rend pas compte de certains éléments de la passion. Il faut se rappeler en effet que, chez un être raisonnable comme l'homme, l'inclination n'est pas possible s'il ne lui donne son assentiment ou adhésion ; ce qui est vrai de l'inclination en général l'est de cette inclination exagérée et démesurée qu'est la passion ; il n'y a de chagrin par exemple que si l'âme adhère à ce jugement qu'il y a pour nous un mal présent ; et toute passion implique ainsi un jugement sur un bien, présent dans le plaisir, futur dans le désir, ou sur un mal, présent dans la peine, futur dans la crainte. Non seulement la genèse de la passion dépend de l'assentiment, mais aussi son développement ; c'est, par exemple, parce que l'on croit qu'il est convenable de se livrer au chagrin que l'on gémit et que l'on prend le deuil. Or l'assentiment est le fait de l'être raisonnable, et de lui seul ; autre chose est de sentir la douleur physique (ἄλγος), autre chose d'en éprouver de la peine (λύπη), qui dépend du jugement qu'elle est un mal. Ce n'est donc pas expliquer la passion que de l'attribuer à une faculté dénuée de raison (1).

La passion est donc une raison, un jugement, comme dit Chrysippe, mais une « raison irrationnelle » et désobéissante à la raison, ce qui est paradoxal et force tout de même à y rechercher un élément irréductible à la raison. Chrysippe cherche à attribuer à cet élément une origine extérieure : ce sont les habitudes données aux enfants pour éviter le froid, la faim, la douleur qui le persuadent que toute douleur est un mal ; et ce sont les opinions qu'ils entendent exprimer autour d'eux pen-

(1) Arnim, III, 377-420.

dant toute leur éducation : depuis les nourrices jusqu'aux poètes et aux peintres, ils n'entendent qu'éloges du plaisir et des richesses (1).

Il faut pourtant bien que ces faux jugements trouvent accès dans l'âme . or, lorsque Chrysippe explique l'exagération de la tendance par un phénomène analogue à l'élan d'un coureur qui ne peut s'arrêter, puis indique que les augmentations ou diminutions d'une passion comme le chagrin sont jusqu'à un certain point indépendants du jugement que l'on porte sur son objet, puisque le chagrin est plus fort, lorsque le jugement est récent, c'est bien là faire intervenir des facteurs irrationnels tout à fait intérieurs à l'âme. Il y en a d'autres encore ; la cause initiale de la passion est une « faiblesse de l'âme » et la passion est une « croyance faible » ; de plus elles donnent naissance à des faits bien impossibles à assimiler à des jugements, le resserrement de l'âme dans la peine et son épanouissement dans la joie ; enfin les passions qui sont de nature passagères et instables se transforment en maladies de l'âme, telles que l'ambition, la misanthropie qui se fixent et deviennent indéracinables (2).

Sans nier l'existence de la déraison, les Stoïciens ont insisté pourtant sur l'importance du jugement pour faire voir combien la passion dépendait de nous ; Chrysippe en particulier a mis en lumière le rôle de jugements de convenance, tels que le préjugé qui nous fait croire qu'il est bon et juste de nous livrer au chagrin à la mort d'un parent. C'est non pas par une résistance de front à la passion déchaînée, mais par une méditation préventive sur de tels jugements, par des maximes raisonnées, que les stoïciens espèrent nous soustraire aux passions.

L'on a vu comment la raison humaine dégage des inclinations spontanées le bien et la vertu. C'est par la même élaboration rationnelle que l'homme découvre la fin en vue de laquelle sont faites toutes les actions qu'il convient de faire. La base de la

(1) Chalcidius, *Sur le Timée*, 165-166 (Arnim, III, n° 229).
(2) Cicéron, *Tusculanes*, IV, 125.

vie morale, c'est l'espèce de choix spontané que nos inclinations nous font faire des choses utiles à notre conservation ; la fin, c'est de vivre en choisissant d'un choix réfléchi et volontaire les choses conformes à la nature universelle (1). C'est sans doute ce qu'a voulu dire Zénon, en définissant la fin : vivre d'accord, ou vivre avec conséquence (ὁμολογουμένως) (2) ; vivre ainsi, c'est vivre selon la raison, qui ne trouve devant elle aucune opposition. C'est sûrement ce qu'ont voulu dire Cléanthe et Chrysippe, en proposant, comme fin, de vivre conformément à la nature (ὁμολογουμένως τῇ φύσει), c'est-à-dire, commente Chrysippe, en employant la connaissance scientifique des choses qui arrivent par nature. Cette connaissance scientifique, c'est celle que nous donne la physique : tout arrive par la raison universelle, la volonté de Dieu ou le destin. Dès lors la fin consistera uniquement dans une attitude intérieure de la volonté : tout être obéit nécessairement au destin ; mais la raison égarée essaye d'y résister et d'opposer au bien universel le fantôme d'un bien propre, santé, richesse, honneur ; le sage au contraire accepte avec réflexion les événements qui résultent du destin ; là où le méchant est entraîné par force, il se dirige volontairement ; s'il sait que le destin le veut mutilé ou pauvre, il accepte cette mutilation ou cette pauvreté. « *Non pareo Deo sed assentior* », dit Sénèque (*Lettre* 97); je n'obéis pas à Dieu, j'adhère à ce qu'il a décidé. La résignation stoïcienne n'est pas un pis aller ; c'est une complaisance positive et joyeuse dans le monde tel qu'il est ; « il faut mettre sa volonté d'accord avec les événements, de manière que ceux qui surviennent soient à notre gré (3). » Suivre la nature, suivre la raison, suivre Dieu, ce triple idéal que nous verrons se dissocier plus tard ne fait qu'un pour les Stoïciens.

Il s'agit d'expliquer aussi comment cette disposition ne reste

(1) Cicéron, *Des Fins*, II, 34 ; III, 14.
(2) Arnim, III, n° 12.
(3) Epictète, *Dissertations*, II, 14, 7.

pas intérieure, mais au contraire invite à l'action. Il y a là un point des plus importants, et nous atteignons l'essence même du stoïcisme ; la morale stoïcienne invite à l'action ; ses fondateurs engageaient par-dessus tout leurs élèves à accomplir leurs fonctions de citoyen (1) ; beaucoup plus tard, Épictète considérait son enseignement comme une préparation véritable aux carrières publiques, et il blâmait les jeunes gens qui voulaient rester trop longtemps à l'ombre de l'école : la vie normale de l'homme, c'est la vie de l'époux, du citoyen, du magistrat. Nul divorce chez eux entre la vie contemplative et la vie pratique, comme celui qui menaçait de s'établir et qui s'est établi effectivement, on le verra, comme conséquence des doctrines d'Aristote et de Platon ; la connaissance de la nature est préparation à l'action.

Mais il faut bien voir en quel sens : au premier abord, il semble y avoir dans la morale stoïcienne une insurmontable difficulté qui la force à aboutir au quiétisme de l'homme parfait, qui, bon gré mal gré, assiste, impassible, à tous les événements. Tous les Stoïciens sont d'accord pour reconnaître que tout est indifférent, hors cette disposition intérieure qu'est la sagesse, et qu'il n'y a ni bien ni mal pour nous en ce qui nous arrive : c'est dire qu'il n'y a aucune raison de vouloir un contraire plutôt que l'autre, la richesse plutôt que la pauvreté, la maladie plutôt que la santé. Mais poussons plus loin l'analyse : si nous considérons l'état de l'homme imparfait, santé et richesse ont pour lui plus de prix et de valeur que maladie et pauvreté parce qu'elles sont plus conformes à la nature ou satisfont mieux les inclinations. Pour l'homme parfait, santé et maladie ne sont pas de même ordre que ce qu'il recherche, à savoir la volonté droite ou conforme à la nature; cette volonté droite est tout à fait indépendante de l'un ou de l'autre, et elle persiste dans les deux ; elle a donc une valeur incomparable. Mais il

(1) Cf. Sénèque, *Du Loisir*, début.

ne s'ensuit pas du tout que, même pour l'homme parfait, l'un n'ait pas plus de valeur que l'autre si on les compare ensemble ; ce qui distingue l'homme parfait, c'est qu'il n'a pas d'attachement plus grand à l'un qu'à l'autre, et surtout qu'il n'a pas d'attachement inconditionnel ; il choisirait la maladie par exemple, s'il savait qu'elle est voulue par le destin ; mais, toutes choses égales d'ailleurs, il choisira plutôt la santé. D'une manière générale, sans les vouloir du tout comme il veut le bien, il considère comme préférables (προηγμένα) les objets conformes à la nature, santé, richesses, et comme non préférables (ἀποπροηγμένα) les choses contraires à la nature.

Les Stoïciens peuvent donc ainsi dresser une liste des actions convenables (καθήκοντα, *officia*), qui sont comme les fonctions ou devoirs de l'être raisonnable, capable de sauvegarder sa propre vie et celle de ses semblables : soins du corps, fonction d'amitié et de bienfaisance, devoirs de famille, fonctions politiques. L'accomplissement de ces fonctions, qui n'est ni un bien ni un mal, peut exister chez tous les hommes, et ainsi peut prendre naissance une morale secondaire, une morale des imparfaits qui s'adresse à tous ; cette morale pratique (morale des conseils ou parénétique) a reçu plus tard un grand développement et, par elle, le stoïcisme s'est inséré dans la vie commune. Le sage et l'imparfait ont exactement mêmes devoirs, à tel point que le sage, si parfait et heureux qu'il soit, devra quitter la vie par le suicide, s'il subit en excès des choses contraires à sa nature. Pourtant leur conduite n'est la même qu'en apparence et extérieurement ; là où l'imparfait accomplit un simple devoir (καθῆκον), le sage accomplit un devoir parfait (καθῆκον τέλειον) ou action droite (κατόρθωμα), grâce à son accord conscient avec la nature universelle ; de plus, il sait bien que ce devoir n'a qu'une valeur de vraisemblance, et qu'il y a tels cas où il vaut mieux renoncer à ses devoirs de famille ou de magistrat (1).

(1) Cf. Arnim, III, n° 493.

Le devoir ou fonction n'a donc jamais une forme catégorique ; de là le développement de toute une littérature de conseils (parénétique) qui, laissant de côté les principes abstraits, examine et pèse les cas individuels et donne lieu parfois à une vraie casuistique. La liberté d'esprit des premiers stoïciens à l'égard des devoirs sociaux par exemple était de fait assez grande pour que l'on trouve chez eux des traits qui rappellent le cynisme le plus radical, prônant par exemple la communauté des femmes (1).

Telle est la théorie stoïcienne de l'action, si contradictoire d'apparence ; il faut bien voir que l'indifférence à l'égard des choses exprime non pas la faiblesse, mais la vigueur même de la volonté qui consent à se manifester par le choix d'une action, mais qui ne veut ni s'y restreindre ni s'y fixer.

La morale stoïcienne ne quitte jamais, dès son principe, la description de l'homme agissant ; elle ne cherche nul bien en dehors de la disposition volontaire ; il s'ensuit qu'elle ne peut se réaliser entièrement que par la description de l'être qui possède la vertu, la description du sage. Le sage est l'être qui ne garde en son âme plus rien qui ne soit entièrement raisonnable, étant lui-même une raison ou un verbe ; donc il ne commettra aucune erreur; tout ce qu'il fera, fût-ce l'action la plus insignifiante, sera bien fait, et le moindre de ses actes contiendra autant de sagesse que sa conduite tout entière ; il ne connaîtra ni regret, ni chagrin, ni crainte, ni aucun trouble de ce genre ; il aura le bonheur parfait ; seul il possédera la liberté, la vraie richesse, la vraie royauté, la vraie beauté ; seul il connaîtra les dieux et sera le prêtre véritable ; utile à lui-même, aux autres il saura seul gouverner une maison ou une cité et avoir des amis. On connaît tous ces paradoxes dont on pourrait allonger encore la liste, qui accumulent toutes les perfections sur la personne du sage (2). Pour en comprendre le sens, il faut ajouter

(1) Sextus, *Hypotyposes*, III, 205.
(2) Arnim, III, 548-656.

que qui n'est pas sage est imparfait, et que, au regard de la sagesse, toutes les imperfections sont égales ; tous les non sages sont également des fous, des insensés, plongés dans un malheur complet, de vrais exilés sans famille ni cité. Qu'ils soient plus ou moins près de la sagesse, ils n'en sont pas moins insensés, puisque la rectitude du sage n'admet ni nuances ni degrés ; ainsi le noyé n'est pas moins étouffé, qu'il soit au fond de l'eau ou presque à la surface, comme l'archer ne manque pas moins son but, que la flèche en arrive près ou loin.

Il est naturel et conforme à ce que nous avons appris du stoïcisme d'admettre que la sagesse ne puisse être donnée qu'en bloc; elle n'est, pas plus que la philosophie tout entière, susceptible de progrès. Ce que les stoïciens anciens ont voulu, ce n'est pas précisément le progrès moral, c'est, comme le dit Clément d'Alexandrie, une sorte de transmutation intime qui change l'homme tout entier en raison pure (1), le citoyen d'une cité en citoyen du monde, transmutation analogue dans l'ordre de l'esprit à la transformation politique qu'Alexandre faisait subir aux peuples.

« Zénon, dit Plutarque (2), a écrit une *République* très admirée, dont le principe est que les hommes ne doivent pas se séparer en cités et en peuples ayant chacun leurs lois particulières ; car tous les hommes sont des concitoyens, puisqu'il y a pour eux une seule vie et un seul ordre de choses (cosmos) comme pour un troupeau uni sous la règle d'une loi commune. Ce que Zénon a écrit comme en rêve, Alexandre l'a réalisé ;... il a réuni comme en un cratère tous les peuples du monde entier ;... il a ordonné que tous considèrent la terre comme leur patrie, son armée comme leur acropole, les gens de bien comme des parents et les méchants comme des étrangers. » On ne peut mieux dire que la morale stoïcienne est celle des temps nouveaux, où, sur les cités disloquées et désormais incapables d'être une

(1) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 6.
(2) *De la Fortune d'Alexandre*, ch. vi.

source de vie morale et un soutien, s'élèvent de grandes monarchies qui aspirent à gouverner l'humanité.

La raison, loi universelle ou nature, se fait en quelque sorte monarchique : chez Aristote, elle partait des réalités psychologiques ou sociales de fait, passions, coutumes, lois, qu'elle essayait simplement, comme d'en haut, de tempérer et d'organiser : ici, elle prend toute la place, et elle expulse tout ce qui n'est pas elle-même ; « la vertu est placée dans la seule raison (1) ».

BIBLIOGRAPHIE

I. — P. H. ELMER MORE, *Hellenistic philosophies*, Princeton, 1923.
KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 1901.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos*, Berlin, 1924, 1er volume, chapitre I.
III. — DYROFF, *L'origine de la morale stoïcienne* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, tome XII).
WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Aertze*, Berlin, 1901.
VELLMANN, *Eine pythagoreische Urkunde des IV Jahrhunderts vor Christ*, Hermes, 1919, p. 225.
IV. — *Stoicorum Veterum fragmenta*, coll. J. ab. Arnim, 3 vol., Leipzig, 1905, 1903 ; un quatrième vol. contient les *Indices*, 1914.
OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, 1885.
F. RAVAISSON, *La métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 2e éd., 1920.
G. RODIER, *Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme*. (Etudes de philosophie grecque, 1926, p. 219-269.)
BARTH, *Die Stoa*, Leipzig, 1908.
E. BRÉHIER, *Chrysippe*, 1910.
R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophische Schriften*, 1883, 2e partie, 1re division : Le développement de la philosophie stoïcienne.
V. — V. BROCHARD, *De Assensione Stoici quid senserint*, 1879.
HEINZE, *Zur Erkenntnisslehre der Stoa*, 1886.
A. LEVI, *Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici* (Athenaeum, juillet et octobre 1925).
V. BROCHARD, *La logique des stoïciens*. (Etudes de philosophie ancienne, 1912, p. 221-251.)
HAMELIN, *Sur la logique des stoïciens*. (Année philosophique, 1902, p. 23.
BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908.

(1) CICÉRON, *Derniers Académiques*, I, § 38.

VI, VII, VIII. — Capelle, *Zur antiken Theodicee*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1903.
Bonhoeffer, *Zur stoischen Psychologie*, Philologus, vol. LIV, 1895.
Ganter, *Die stoische System der* αἴσθησις, Philologus, vol. LIII; *zur Psychologie der Stoa*, *ibid.* vol. LIV.
Stein, *Psychologie der Stoa*, Berlin, 1886.
IX. — Cicéron, *Des Fins*, livres III et IV.
Denis, *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité*, Paris, 1856.
Rodier, *La cohérence de la morale stoïcienne*. (Études, p. 270-308.)
Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890.
A. Bonhoeffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.

CHAPITRE III

L'Épicurisme au III[e] siècle

I. — Epicure et ses élèves

Après le système massif des stoïciens, c'est une détente de se reposer au jardin où Épicure philosophe dans le privé avec ses amis, pendant que Zénon attirait au portique Pœcile la foule du public. Entre ces deux esprits, rien de commun que les traits les plus généraux de l'époque : un même détachement de la cité mais qui, chez Épicure, n'a pas comme chez Zénon la contre-partie de l'attachement aux empires naissants et au cosmopolitisme, et qui reste en somme au niveau de l'ancienne critique sophistique ; une théorie sensualiste de la connaissance, mais qui n'est pas surmontée, comme chez Zénon, de toute une dialectique rationnelle ; l'affirmation d'une liaison étroite entre la physique et la morale, mais conçue d'une manière tout autre, puisque la physique épicurienne est précisément faite pour empêcher de révérer ce qui inspirait à Zénon un religieux respect ; un grand désir de propagande morale, mais qui chez Épicure s'exerce par des amis choisis et éprouvés, aussi peu écrivains l'un que l'autre ; mais, tandis que Zénon crée des mots nouveaux ou des significations nouvelles, Épicure, polygraphe comme Chrysippe, se contente d'un langage simple et négligé.

Nous sommes d'ailleurs, au jardin d'Athènes, entre Grecs de bonne souche : Épicure est d'Athènes, quoiqu'il ait été élevé à Samos ; et ce sont aussi les côtes ou îles voisines de l'Ionie, d'où viennent les premiers disciples ; Lampsaque, en Troade,

envoie Métrodore, Polyaenus, Leonteus, Colotes et Idoménée ; de Mitylène vient Hermarque, le premier successeur d'Épicure. Quel accueil devait faire à tous ceux qui en étaient dignes celui qui se vantait d'avoir commencé à philosopher à quatorze ans et qui écrivait à Ménécée : « Que le jeune homme n'attende pas pour philosopher; que le vieillard ne se fatigue pas de philosopher ; il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour donner des soins à son âme. Dire que l'heure de philosopher n'est pas encore arrivée ou qu'elle est passée, c'est dire que l'heure de désirer le bonheur n'est pas encore ou qu'elle n'est plus (1). »

Épicure, né à Athènes en 341, passa sa jeunesse à Samos et ne revint à Athènes qu'en 323 ; il y séjourna alors fort peu, et sa retraite à Colophon, après la mort d'Alexandre, paraît être liée à l'hostilité que lui montrèrent les maîtres macédoniens d'Athènes ; il revint à Athènes quelques années après et y fonda école en 306, sous le gouvernement de Démétrius Poliorcète. On connaît le fameux jardin, qu'il acheta quatre-vingts mines, où, jusqu'à sa mort, qui eut lieu en 270, il s'entretint avec ses amis, trouvant en eux une consolation à une cruelle maladie qui, semble-t-il, le tint paralysé pendant plusieurs années. « De tout ce que la sagesse nous prépare pour le bonheur de la vie entière, écrivait-il en songeant à cette intimité de tous les instants, la possession de l'amitié est de beaucoup le plus important (2). » Et son testament, que nous a conservé Diogène Laërce (X, 16 sq.), nous le montre avant tout préoccupé de maintenir cette société dont il était l'âme ; ses exécuteurs testamentaires ont pour charge de conserver le jardin pour Hermarque et tous ceux qui lui succéderont à la tête de l'école ; à Hermarque et aux philosophes de la société, il lègue la maison qu'ils doivent habiter en commun ; il prescrit des cérémonies commémoratives annuelles en son honneur et en l'honneur de ses disciples déjà disparus, Métrodore et Polyaenus ; il prévoit

(1) Diogène Laerce, X, 122.
(2) *Principales opinions*, XXIII (Usener, *Epicurea*, 1887, p. 77).

le sort de la fille de Métrodore, et recommande en général de pourvoir aux besoins de tous ses disciples. Dès ce moment d'ailleurs, des centres épicuriens commençaient à se fonder dans les villes d'Ionie, à Lampsaque, à Mitylène et même en Égypte, et ils voulaient attirer le maître vers eux (1).

C'est à cet essaimage de l'école que nous devons sans doute les seuls documents directs par lesquels nous connaissons Épicure, trois lettres-programmes contenant un résumé du système, l'une à Hérodote sur la nature, l'autre à Pythoclès sur les météores, la troisième à Ménécée sur la morale ; de pareilles lettres pouvaient être écrites de concert avec ses principaux disciples, Hermarque et Métrodore, comme c'est le cas de quelques-unes que nous avons perdues (2). Outre ces lettres, nous avons les *Pensées principales*, où, en quarante pensées, Épicure résume son système ; il faut y ajouter quatre-vingt une pensées découvertes en 1888.

Tel est l'homme à la santé délicate et au cœur exquis, que ses ennemis représentent comme un débauché et qui prêchait en ces termes la morale du plaisir : « Ce ne sont pas les boissons, la jouissance des femmes ni les tables somptueuses qui font la vie agréable, c'est la pensée sobre qui découvre les causes de tout désir et de toute aversion et qui chasse les opinions qui troublent les âmes (3) ».

On sait combien il fut vénéré de ses premiers disciples, et l'on connaît les beaux vers dans lesquels, plus de deux cents ans après sa mort, Lucrèce rend hommage à son génie :

« Ce fut un dieu, oui un dieu, celui qui le premier découvrit cette manière de vivre que l'on appelle maintenant la sagesse, celui qui par son art, nous fit échapper à de telles tempêtes et à une telle nuit pour placer notre vie en un séjour si calme et si lumineux (V, 7). »

(1) Documents dans Usener, p. 135-137.
(2) A. Vogliano, *Nuovi testi epicurei*, dans *Rivista di filologia*, 1926, p. 37.
(3) Usener, 64, 12 sq.

Le calme de l'âme et la lumière de l'esprit : deux traits inséparables et dont l'intime liaison fait l'originalité de l'épicurisme. Le calme de l'âme ne peut être atteint que par cette théorie générale de l'univers qu est l atomisme et qui, seule. fait disparaître toute cause de crainte et de trouble.

II. — La canonique épicurienne

« Épicure, dit Cicéron, a beaucoup de mots très brillants; mais il ne se soucie guère de rester d'accord avec lui-même (1). » Sa philosophie est en effet une de celles qui procède par des évidences discrètes et séparées dont chacune se suffit à elle-même.

La première partie de cette philosophie, la canonique, qui concerne les critères ou canons de la vérité, n'est rien d'analogue à la logique stoïcienne; elle est seulement l'énumération de diverses sortes d'évidence; la passion ou affection passive (πάθος), la sensation, la prénotion (πρόληψις), et un quatrième critère que Diogène attribue seulement aux disciples d'Épicure, mais que nous voyons en fait souvent employé par le maître lui-même, le coup d'œil ou intuition de la réflexion (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας).

La première évidence est celle de la passion, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur. Aristippe aussi en avait fait un critère, mais en un sens un peu différent ; seul, pour lui, l'état passif est perceptible et l'on ne peut en connaître sûrement la cause; pour Épicure au contraire, l'évidence porte sur la cause du critère ; le plaisir fait nécessairement connaître une cause de plaisir, qui est agréable, la souffrance, une cause de souffrance, qui est pénible (2). En faisant de la sensation (au sens passif d'impression sensible) un second critère de la vérité, Épicure veut dire aussi tout autre chose qu'Aristippe : pour lui, chaque

(1) *Tusculanes*, V, § 26.
(2) Comparer Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VII, 203, et VII, 291.

sensation, état passif, nous renseigne d'une manière tout à fait sûre et certaine sur la cause active qui l'a produite ; toutes les sensations sont également vraies, et les objets sont exactement tels qu'ils nous apparaissent ; il n'y a aucune raison de suspecter les renseignements qu'elles nous donnent, à condition seulement de nous y tenir, puisque, étant purement passives et irrationnelles, elles ne peuvent rien ajouter à l'influence extérieure ou rien en retrancher; et il n'y a aucune raison de douter des unes plutôt que des autres; « dire qu'une sensation est fausse reviendrait à dire que rien ne peut être perçu (1). » Et, si l'on objecte aux Épicuriens ces contradictions des sens et ces illusions qui devenaient un argument courant des adversaires du dogmatisme, ils montrent comment l'erreur est non pas dans la représentation mais dans un jugement qu'y ajoute la raison; une tour est vue ronde de loin et vue carrée de près ; on ne se trompe pas en disant qu'on la voit ronde, mais seulement en croyant que l'on continuera à la voir ronde, si l'on s'en approche ; la contradiction n'est pas entre les représentations, mais entre les jugements qu'on y ajoute. Une confiance dans l'évidence immédiate, accompagnée de méfiance envers tout ce qu'ajoute la raison, telle est la marque de la doctrine de la connaissance d'Épicure.

La tactique constante de ses adversaires a été d'essayer de réduire ce dogmatisme à un subjectivisme, borné aux impressions immédiates; et les Épicuriens s'en sont toujours défendus. Cette défense paraît être le thème du traité de Colotès, disciple immédiat d'Épicure, *Qu'il n'est pas possible de vivre selon les dogmes des autres philosophes.* Dans ce traité, connu par la réfutation de Plutarque (*Contre Colotès*), l'épicurien attaque successivement Démocrite pour avoir considéré la connaissance sensible comme une connaissance bâtarde, Parménide pour avoir nié la multiplicité des choses, Empédocle pour avoir nié la

(1) CICÉRON. *Premiers Académiques.* II. § 101 (Usener, 185, 11).

réalité des différences de nature entre les choses; Socrate pour avoir hésité sur des notions aussi claires que celle de l'homme, par exemple, dont il cherche la définition, Platon pour avoir refusé la substantialité aux choses sensibles, Stilpon le Mégarique pour avoir soutenu la vieille thèse éristique que rien ne peut se dire de rien, les Cyrénaïques et Arcésilas qui n'ont point admis que nos représentations pussent nous conduire à des réalités. Et Plutarque n'a pas d'autre manière de répondre que d'assimiler les Épicuriens à ceux qu'ils veulent réfuter, tirant des textes mêmes d'Épicure l'aveu de la relativité des sensations.

Il y a d'autres évidences immédiates que la sensation et la passion ; toute question, pour être posée et comprise, implique que nous possédons d'avance la notion de la chose demandée ; les dieux existent-ils ? Cet animal qui avance est-il un bœuf, ou un cheval ? Toutes ces questions supposent que nous avons déjà la notion des dieux, du bœuf et du cheval, etc. antérieurement à l'impression sensible actuelle qui nous amène à poser ces questions : prénotions intérieures à l'âme et qui pourtant dérivent des sensations précédentes et ne sont pas du tout, comme les notions communes stoïciennes, le fruit d'une dialectique plus ou moins arbitraire. C'est grâce à cette origine (origine que l'on peut voir même dans le cas des dieux, par exemple, dont la notion est née des images très réelles que nous avons eues pendant le sommeil) que la prénotion n'est jamais la notion d'une chose imaginaire, mais celle d'une chose existante ; et c'est pourquoi Diogène Laërce (X, 33) l'appelle perception ou opinion droite : la prénotion implique un jugement d'existence évident ; notre expérience passée, dont elle est en quelque sorte le résultat, n'a pas moins de valeur que notre expérience actuelle avec laquelle nous la confrontons.

La prénotion nous permet des jugements ou croyances qui dépassent l'expérience actuelle : cet homme que je vois là-bas, c'est Platon, cet animal est un bœuf, etc... Mais ces

croyances ne seront des jugements solides que si elles sont elles-mêmes ramenées à des évidences sensibles immédiates, et que s'il y a confirmation (ἐπιμαρτύρησις) alors que je vois l'homme ou l'animal de plus près.

Mais Épicure, on le sait, prétend arriver non seulement à des évidences sur les choses sensibles, mais encore à des évidences concernant les choses invisibles (ἄδηλα), telles que le vide, les atomes, ou l'infinité des mondes. Il est important de songer, si l'on veut bien comprendre le canonique d'Épicure, qu'il est d'une part le moraliste du plaisir, cette fin de la volonté qui est saisie d'une manière immédiate sans aucune construction rationnelle, et, d'autre part, le rénovateur de la physique atomiste, c'est-à-dire d'une construction rationnelle de l'univers, fort éloignée des impressions immédiates. Ne nous demandons pas encore quel rapport il y a entre les deux motifs, mais seulement par quelle voie (ou par quelle fissure) peut s'introduire une connaissance par pure raison ou pensée ? A côté de la confirmation d'une croyance par l'évidence sensible, Épicure distingue le cas où, sans être confirmée, elle n'est pas infirmée. « La non-infirmation (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) est le lien de conséquence qui rattache à ce qui apparaît avec évidence une opinion sur une chose invisible ; par exemple Épicure affirme qu'il y a du vide, chose invisible, et le prouve par cette chose évidente qu'est le mouvement ; car s'il n'y a pas de vide, il ne doit pas y avoir non plus de mouvement, puisque le corps en mouvement n'a pas de lieu où se déplacer, si tout est plein (1). » C'est aussi par le témoignage de l'expérience immédiate que l on voit Lucrèce prouver l'existence de corps qui sont invisibles à cause de leur petitesse : la force des vents que l'on ne voit pas, les odeurs et les sons qui impressionnent les sens, l'humidité et le dessèchement, l'usure lente ou l'accroissement lent des objets, tous ces faits impliquent l'existence

(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VII, 213.

de pareils corpuscules invisibles (1). En quoi consiste cette conséquence ou implication, c'est ce que nos textes ne nous disent pas ; mais de l'expression même *non-infirmation*, il ressort qu'Épicure se contente d'une conception des choses qui ne soit pas contredite par l'expérience manifeste.

Cet univers nouveau, cet univers d'atomes forme un tout rationnel et bien lié dont les principes peuvent servir d'explication au détail des phénomènes visibles, tels que les phénomènes célestes ou les phénomènes vitaux. Épicure recommande à ses disciples d'avoir toujours devant l'esprit cette « vue d'ensemble » qui permet à l'occasion « de découvrir le détail, quand on a bien saisi et que l'on garde en sa mémoire le dessin d'ensemble des choses ». Cette nécessité d'une vue d'ensemble est un des thèmes qui revient le plus fréquemment dans le poème de Lucrèce : c'est qu' « il est bien facile de découvrir et de voir de l'œil de la pensée comment se forment les phénomènes météorologiques de détail quand on connaîtra bien ce qui est dû aux divers éléments ». (2)

Or cette vue d'ensemble, pour être assurée, ne nécessite-t-elle pas une source d'évidence distincte de celles que nous avons appris à connaître ? Car il s'agit ici non plus de saisir les choses invisibles dans leur liaison avec les choses manifestes, mais de les saisir en elles-mêmes. « Si tu penses que les atomes ne peuvent être saisis par nul coup d'œil de l'esprit (*injectus animi* = ἐπιβολή), tu es dans une grande erreur », ou encore : « C'est l esprit qui cherche à comprendre ce qu'il y a dans l'infini, hors des murailles du monde, où l'intelligence veut étendre sa vue et où s'envole librement le regard de l'esprit (*jactus animi*) (3). » On comprend alors sinon la nature, du moins le rôle du quatrième critère, cité par Diogène, l'intuition spirituelle et réfléchie qui, voyant d'ensemble l'univers (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) et

(1) *De la Nature*, I, 265-328.
(2) Diogène Laerce, X, 35 ; cf. X, 83 ; Lucrèce, IV, 532-4.
(3) Lucrèce, II, 739-740 ; 1044-1047.

dépassant la simple intuition des sens, nous fait assister au spectacle du mécanisme universel des atomes : évidence d'une autre espèce que celle de la sensation, mais aussi immédiate qu'elle, et accompagnée d'un sentiment de clarté et de satisfaction spirituelle que l'on sent à chaque page de l'œuvre de Lucrèce.

Ainsi le canonique est bien une énumération d'évidences de nature distincte et irréductible, mais qui toutes prétendent dépasser les apparences et atteindre la réalité.

III. — La physique épicurienne

Dans quelles conditions et sous quelle forme Épicure fut-il amené à remettre en honneur la physique de Démocrite, avec laquelle nous voyons reparaître de vieilles images ioniennes que l'on pouvait croire disparues, notamment celles de la pluralité des mondes et de l'infini dans lequel ils puisent leur matière ? Il est certain que, avec elles et par elles, nous voyons reparaître aussi le libre esprit ionien, qui fait un tel contraste avec le rationalisme théologique que nous avons vu naître en Sicile (p. 65) et dont les stoïciens sont maintenant les représentants.

L'on sait sans doute par quel canal lui arriva le système de Démocrite, puisqu'il fut l'élève du démocritéen Nausiphane de Téos ; mais, outre qu'il le désavoue formellement comme maître et n'a jamais assez de railleries pour lui non plus que pour Démocrite, on voit assez combien différent était l'esprit qui l'animait : Épicure est presque totalement étranger aux sciences positives, mathématiques, astronomie et musique. Aussi la physique n'avait nullement pour lui son but en elle-même : « Si la crainte des météores et la peur que la mort ne soit quelque chose pour nous, ainsi que l'ignorance des limites des douleurs et des désirs, ne venaient gêner notre vie, nous n'aurions nullement besoin de physique (1). »

(1) *Principales opinions*, XI (Usener, p. 73).

Il ne faut pourtant attribuer à Épicure rien qui ressemble à l'état d'esprit du pragmatisme ; la physique atomiste a son évidence en elle-même, et la démonstration de ses théorèmes est complètement indépendante des résultats qu'elle peut avoir dans la vie morale. Une physique comme la stoïcienne, une démiurgie comme celle du Timée ne pourront subsister sans les croyances morales ou métaphysiques dont elles ne sont qu'un aspect ; pareille hypothèse n'a même pas de sens ; au contraire la physique corpusculaire d'Épicure, frappée au coin du vers de Lucrèce, reste dégagée de toute implication morale, et c'est elle qui reparaîtra, chaque fois que l'esprit humain s'orientera vers une vision de l'univers également éloignée, si l'on peut dire, de l'anthropocentrisme et du théocentrisme. Dans cette physique dont s'éloigne le vulgaire (*retroque volgus abhorret ab hac*) (1) parce qu'elle ne tient pas compte de ses aspirations, l'on a reconnu ce vieux positivisme ionien, si dédaigneux des préjugés, si contraire au rationalisme issu de Grande-Grèce toujours prêt à laisser place à toutes les croyances populaires, à faire du monde comme un théâtre pour l'homme et pour Dieu.

Aussi peut-on lire en entier la *Lettre à Hérodote*, où Épicure résume pour un disciple les points capitaux de la doctrine que l'on doit toujours avoir présents en la mémoire, sans même soupçonner qu'il prend le plaisir comme fin dans sa morale. Insistons-y bien : par ce qu'elle a de négatif, la physique atomistique conduit à nier la plupart des croyances populaires que la physique stoïcienne essayait au contraire de justifier : la providence des Dieux pour les hommes et avec elle la croyance au destin, à la divination et aux présages, l'immortalité de l'âme avec tous les mythes plus ou moins sérieux sur la vie de l'âme en dehors du corps, qui s'y rattachent ; et, étant admis que ces croyances sont pour l'homme des raisons de crainte et de trouble, la physique est capable de supprimer le trouble

(1) Lucrèce, *De la Nature*, VI, 19.

de l'âme. Mais elle ne conduit pas du tout à l'hédonisme. Il faut dire seulement que, si l'ataraxie se trouve être un des éléments de la vie de plaisir chez Épicure, elle contribue à cette vie ; et par là se trouve justifiée sa place dans les préoccupations du moraliste. Mais elle n'a précisément cette place que grâce à sa rationalité intrinsèque et à la valeur intellectuelle qu'elle revendique par elle seule.

L'axiome de la cosmologie ionienne était la conservation du tout : rien ne peut naître de rien, rien ne peut retourner au néant, mais non point la conservation du monde ou cosmos, considéré seulement comme une partie ou un aspect momentané du tout. L'axiome de la cosmologie rationaliste d'Aristote et des platoniciens, c'est au contraire la conservation du monde, identique avec le tout univers, unité parfaite qui se suffit à elle-même ; et les stoïciens n'admettent qu'en apparence la destruction du monde, puisque, dans la conflagration, c'est le même individu qui continue à exister. Épicure part au contraire de l'axiome ionien : le tout c'est une infinité d'atomes dans l'infinie grandeur du vide ; un monde c'est une portion du tout qui se détache de l'infini et garde momentanément un certain ordre. Dès lors il n'y a aucune raison pour que le monde possède les caractères que lui confèrent les rationalistes : d'abord aucune raison pour qu'il soit unique, puisqu'il reste une infinité d'atomes disponibles ; il y a donc une infinité de mondes ; de plus, aucune raison pour qu'il se suffise à lui-même, puisqu'il est partie du tout, et les atomes peuvent passer d'un monde à l'autre ; aucune raison pour que les mondes soient d'un type unique et qu'ils aient par exemple la même forme et contiennent les mêmes espèces d'êtres vivants ; il en est au contraire de fort différents, dus à la diversité des semences dont ils sont formés.

Autant de thèses de cosmologie ionienne reprises par Épicure, et qui sont, qu'on le remarque bien, indépendantes de la physique atomistique. Mais la thèse particulière de l'existence des atomes est pourtant rattachée à l'axiome général ;

c'est parce que rien ne peut venir de rien ni revenir à rien qu'il faut admettre que tout corps visible est formé d'atomes, c'est-à-dire de masses insécables, trop petites pour être visibles, dont se composent les corps et dans lesquels ils se résolvent ; solides éternels et immuables par leur fonction, puisqu'ils servent de points de départ fixes à la genèse et de limite fixe à la corruption. D'ailleurs des phénomènes, comme la force du vent, les odeurs ou les sons qui se répandent, l'évaporation, l'usure ou l'accroissement lents témoignent (par le procédé de la non-infirmation) de l'existence de ces corps. La continuité de la matière, en apparence constatée par les sens, est une illusion : tel un troupeau de moutons qui, vu de loin, paraît être une tache blanche immobile (1).

Pour bien comprendre la nature de l'atome épicurien et surtout pour éviter toute confusion avec l'atomisme moderne il est une remarque qu'il importe de ne pas perdre de vue : c'est que la nature de l'atome est déterminée par sa fonction, qui est de former les divers composés ; c'est un principe sous-jacent à la physique épicurienne, que l'on ne peut faire n'importe quoi avec n'importe quels atomes ; un être d'une espèce donnée exige des atomes d'une espèce également donnée ; les atomes ne sont pas des unités toutes identiques entre elles de telle sorte que la diversité des composés entre eux ne viendrait que du mode de liaison et de connexion de ces unités identiques ; en réalité pour former une âme, un dieu, un corps humain, etc., il faut chaque fois des atomes d'espèce différente. Une des preuves que Lucrèce donne de l'existence des atomes est fort remarquable à cet égard (I, 160-175) : la fixité des espèces à travers le temps, dit-il, est une loi absolue de la nature ; il s'ensuit que les éléments qui servent à composer les individus de chaque espèce, doivent, eux aussi, être fixes. Loin que l'esprit de l'atomisme aille, comme il serait naturel de le penser, contre

(1) Lucrèce, *De la Nature*, II, 308-332.

l'idée d'une classification stable (aristotélicienne) des choses, il en tire au contraire argument ; et la classification des atomes en espèces reproduit en miniature celle des choses sensibles. Aussi les atomes sont non seulement les composants, mais les semences des choses (σπέρματα, *semina rerum*), et c'est en effet par la forme des atomes composants plutôt que par leur mode de composition que nous verrons s'expliquer les propriétés des composés.

Et c'est pourquoi sans doute l'atome est défini non pas comme un minimum (car tous les minima sont égaux et sans forme), mais comme une grandeur insécable quoique non précisément indivisible. Épicure, on l'a vu, ne tire pas argument, pour conclure aux atomes, de l'impossibilité de la division à l'infini. Cette impossibilité Épicure l'admet aussi, mais elle le fait conclure non pas à des atomes, mais à des minima tous égaux entre eux. Ces minima réels sont conçus par analogie avec les minima visibles, c'est-à-dire avec la dimension la plus petite que puisse voir l'œil ; comme le champ visuel est composé de ces minima visibles, qui servent d'unités de mesure, ainsi la grandeur réelle est faite de minima réels, et elle est plus ou moins grande, selon qu'elle en contient plus ou moins. Cette théorie des minima servait, semble-t-il, à Épicure, à résoudre l'aporie de Zénon d'Elée sur le mouvement (1) ; le mobile allant d'un point à un autre n'a pas à parcourir une infinité de positions, mais seulement un nombre fini de minima, par un nombre fini de bonds indivisibles.

L'atome, lui, étant donné les propriétés dont il a à rendre compte, doit avoir une grandeur et une forme inaltérables, c'est-à-dire être composé de minima placés dans une position relative fixe. Cette grandeur ne va jamais d'ailleurs jusqu'à rendre l'atome visible ; quant à la diversité des formes, elle est aussi grande mais pas plus grande qu'il ne faut pour ex-

(1) SIMPLICIUS, in *Aristotelis physica*, p. 232 *a* 23 (Usener, 137, 9).

pliquer les propriétés des composés ; aussi, le nombre des espèces d'atomes est impossible à saisir (ἀπερίληπτον), puisque dans notre seul monde nous ne connaissons pas toutes les espèces d'êtres, mais il n'est pas infini.

Il faut expliquer maintenant la cause du mouvement éternel, sans commencement ni fin, qui, selon l'hypothèse ionienne, anime l'infinité des atomes dispersés dans le vide infini. Il ne s'agit point ici d'un principe transcendant d'organisation, tel que celui des cosmologies rationalistes, pensée motrice ou démiurge, qui, même lorsque leur action est éternelle, la traduisent par des mouvements périodiques ayant un commencement et une fin, mais d'une cause de mouvement immanente et permanente attachée à la nature de l'atome. Cette cause est la pesanteur qui produit en tous les atomes, de toute forme et de tout poids, un mouvement de même direction (de haut en bas) et d'égale vitesse. Épicure recueille comme un écho de l'enseignement d'Aristote, lorsqu'il explique pourquoi tous ces mouvements sont les mêmes, si différents que soient les atomes : c'est que les différences de vitesse ne peuvent être dues qu'à la différence de résistance des milieux que les mobiles traversent ; le vide offrant une résistance nulle, toutes les vitesses sont égales. Il faut d'ailleurs distinguer de cette pesanteur universelle qui emporte uniformément les atomes vers le bas d'un mouvement très rapide, le poids propre de chaque atome qui intervient dans la force plus ou moins grande avec laquelle l'atome rejaillit sur les autres.

Grandeur, forme, pesanteur, telles sont les trois propriétés inhérentes à chaque masse atomique. Mais ces propriétés n'expliquent pas encore pourquoi les atomes se combinent, puisque, tombant parallèlement et avec la même vitesse, ils ne se rencontreront jamais. Cette rencontre, avec tous les chocs, rejaillissements et entrelacements qui s'ensuivent, ne peut se produire à moins que certains d'entre eux ne dévient de leur trajectoire ; cette déviation a lieu spontanément à un moment

et en un lieu complètement indéterminé, puisqu'elle est sans cause ; et il suffit d'ailleurs qu'elle soit extrêmement petite. Telle est la célèbre déclinaison des atomes (παρέγκλισις *clinamen*), qui a tant excité la raillerie des adversaires d'Épicure ; elle peut être considérée comme le type même du coup de pouce donné par un physicien gêné de ne pas voir les faits cadrer avec sa théorie ; c'était, comme le remarque saint Augustin (1), abandonner tout l'héritage de Démocrite.

Gênait-elle à ce point les Épicuriens ? Rappelons-nous le rythme particulier de la pensée d'Épicure, introduisant chacune des grandes thèses de sa philosophie avec son évidence propre, distincte, sans se soucier de les dériver d'une source commune. Or les Épicuriens ont au moins cherché, s'ils n'y ont pas réussi, à présenter la déclinaison comme une évidence de ce genre, non pas une évidence primaire et sensible, puisque l'obliquité de la déclinaison est inférieure à celle que nos sens peuvent percevoir, mais une de ces évidences qui appartient à toute chose invisible que les apparences n'infirment pas. Car nous constatons un phénomène très certain, c'est celui de la volonté libre : l'on sent directement dans l'effort l'opposition entre le mouvement naturel du corps et celui qui est créé par l'âme, et l'on a une conscience immédiate du contraste entre le mouvement volontaire ou libre et le mouvement dérivé d'une impulsion extérieure. Or si la déclinaison existe en un composé comme l'âme, comme l'évidence le prouve, il faut qu'elle existe dans les atomes composants (2).

Que pourrait-on opposer aux Épicuriens sinon le principe de la nécessité de tous les événements ? mais c'est un principe qu'on leur prête gratuitement. La nécessité, telle qu'on l'entend à cette époque, c'est le destin des Stoïciens, c'est-à-dire un ordre déterminé dans les mouvements, ordre déterminé qui fait du cosmos le témoignage d'une pensée rationnelle et

(1) *Contre les Académiciens*, III, 23.
(2) Lucrèce, *De la Nature*, II, 251-293

divine. Ainsi entendue, la nécessité est aussi opposée qu'il est possible à la pensée d'Épicure : « Il vaudrait mieux encore, dit-il, accepter les fables relatives aux dieux que le destin des physiciens (1) » ; c'est tout dire, quand on sait la haine qu'il porte à ces fables. On voit donc comment Épicure pouvait être amené à accepter et à voiler la contradiction flagrante qu'il y a entre l'affirmation de la déclinaison et celle de la pesanteur universelle.

L'ordre actuel des choses que nous appelons le monde est une des mille combinaisons qui se sont produites dans l'infinité du temps et de l'espace. « Les nombreux éléments, depuis un temps infini, sous l'impulsion des chocs qu'ils reçoivent et de leur propre poids, s'assemblent de mille manières et essayent toutes les combinaisons qu'ils peuvent former entre eux, si bien que, par l'épreuve qu'ils font de tous les genres d'union et de mouvement, ils en arrivent à se grouper soudainement en des ensembles qui forment l'origine de ces grandes masses, la terre, la mer, le ciel et les êtres vivants (2) ». On voit que pour Épicure, dont Lucrèce reproduit ici la pensée, il s'agit moins de nier l'unité et l'autonomie du cosmos que de l'expliquer sans avoir recours à une origine providentielle. Le cosmos est une réussite, après mille essais infructueux. Il faut encore montrer ici combien le mécanisme d'Épicure est loin du mécanisme moderne ; il ne s'agit pas de faire voir dans la combinaison actuellement produite un résultat des lois du mouvement ; mais, étant supposé que tout ce qu'il faut de matière et d'atomes pour produire notre monde se trouve par hasard rassemblé, il s'agit d'expliquer comment les divers êtres contenus dans ce chaos seront amenés au jour par une évolution progressive. Dans cette explication, il n'y a d'ailleurs nulle unité de principe : on peut lire des centaines de vers du livre V de Lucrèce, qui y traite de la formation du ciel et de la terre, sans y trouver la moindre allusion à la doctrine des

(1) Diogène Laërce, X, 134.
(2) Lucrèce, V, 422-431.

atomes ; l'important pour lui est de recueillir l'utile dans les vieilles explications que la physique ionienne donnait des phénomènes célestes ou terrestres ; peu importe que l'on explique avec Démocrite le mouvement du soleil sur l'écliptique par le fait qu'il est emporté moins vite que les fixes avec le mouvement tourbillonnaire du ciel, ou bien par des courants d'air venus des extrémités de l'axe du monde et chassant le soleil vers l'un ou l'autre tropique ; ce qu'il faut, c'est refuser à ces masses de feu une âme intelligente qui les dirige et par elle mène les choses célestes. Ne le voit-on pas aller jusqu'à présenter comme possible l'antique supposition qu'un nouveau soleil se crée chaque matin (1) ! Nous sommes en deça de cette astronomie géométrique, qui nous avait constitué un ciel séparé des météores et de nature différente de la terre.

On sait le peu d'importance qu'Épicure attachait au détail de l'explication. « Nous avons besoin d'un coup d'œil d'ensemble dit-il, au début de la lettre à Hérodote (X, 35), mais non pas autant de vues particulières ; il faut retenir en sa mémoire ce qui donne une vue d'ensemble des choses ; cela permettra de découvrir le détail, pour peu que l'on saisisse bien et que l'on ait bien en mémoire les ensembles. » Et plus loin (79) il fait une opposition des plus instructives entre ceux qui ont étudié tous les détails de l'astronomie, qui connaissent le coucher et le lever des astres, les éclipses et choses analogues et « pourtant gardent la même crainte de toutes les choses célestes, parce qu'ils ignorent quelles sont leur nature et leurs causes principales ». Il faut laisser de côté tout ce détail pour aller directement à la cause de tous les météores. Il suffit que la cause les explique ; il n'est pas besoin que ce soit la cause réelle. Le même fait peut être produit par plusieurs causes, et il suffit de déterminer les causes possibles. L'éclipse de soleil (2) peut être produite par l'interposition de la lune, mais aussi par

(1) *De la Nature*, V, 660-662.
(2) LUCRÈCE, livr. V, 751-761

l'interposition d'un corps d'ailleurs invisible, ou encore par l'extinction momentanée du soleil ; nul besoin de choisir entre elles, puisque l'une quelconque suffit à nous enlever la crainte de l'éclipse.

On voit encore une fois que ces explications ne sont pas toutes liées, tant s'en faut, à l'atomisme ; c'est toute la physique ionienne qui revient. Cette physique esquissait aussi, on s'en souvient, une histoire tout à fait positive des animaux, et du développement graduel de la raison humaine, des techniques et des cités ; opposée à l'histoire mythique, qui montre l'homme créé et protégé par les dieux, elle insiste sur le rôle de l'effort humain dans le lent passage de l'animalité à la vie des cités sans admettre d'ailleurs qu'il y ait ni véritable progrès ni supériorité de l'une sur l'autre. Les Épicuriens annexent tout naturellement cette histoire positive de l'humanité, qui fait l'objet de la fin du livre V de Lucrèce. Épicure a eu certainement en vue quelque chose de semblable, lorsque, vers la fin de la *Lettre à Hérodote*, il nous dit que « ce sont les choses elles-mêmes qui ont la plupart du temps instruit et contraint la nature humaine, et que la raison n'a fait que préciser ensuite » ce qu'elle en avait reçu ; le langage par exemple est d'abord fait des émissions vocales qui accompagnent chez l'homme les passions et les représentations ; plus tard chaque peuple convient d'utiliser les émissions vocales qui lui sont propres pour désigner les objets. Comme le langage, la justice est aussi d'institution humaine. « Entre les animaux qui n'ont pu faire de conventions pour ne pas se nuire réciproquement, il n'y a ni justice ni injustice ; et il en est de même des nations qui n'ont ni pu ni voulu faire de conventions pour le même objet (1). »

Le monde d'Épicure est un des moins systématiques qui soit ; tandis que les vies individuelles sont chez les Stoïciens

(1) *Opinions principales*, XXXII (Usener, p. 78).

des aspects ou formes de la vie universelle et que la psychologie est étroitement dépendante de la cosmologie, au contraire le monde d'Épicure qui n'a point d'âme ne peut produire l'âme individuelle, la seule que connaisse Épicure. Si des âmes se trouvent dans le monde, c'est par la rencontre fortuite des atomes qui la composent. De là cette singularité qu'Épicure (et Lucrèce) traitent de la nature de l'âme (livre III) avant de parler de la formation du monde et de celle des êtres vivants (livre V), et que l'étude de la nature humaine se trouve scindée en deux parts distinctes sans aucune relation visible, la psychologie et l'histoire de l'humanité.

Le grand intérêt de la psychologie pour Épicure, c'est que l'étude rationnelle de l'âme fait évanouir tous les mythes sur la destinée, et, avec eux, une des principales causes du malheur et de l'agitation des hommes ; formée avec le corps et périssant avec lui, elle n'a pas à songer à un avenir qui ne la regarde en rien. A la vie éternelle, Lucrèce oppose la méditation de la « mort immortelle », de cette infinité de temps pendant lequel nous n'avons pas été et ne serons plus.

La psychologie est exposée par Épicure en des termes un peu vagues et généraux dans la *Lettre à Hérodote* ; l'âme est un corps semblable à un souffle mélangé de chaud, pourtant beaucoup plus subtil que le souffle et le chaud que nous connaissons ; en ce mélange se trouvent toutes les puissances de l'âme, ses affections, ses mouvements, ses pensées, ainsi que sa puissance vitale. Mais pour qu'il y ait sensation, il faut que l'âme soit liée au corps ; c'est le corps qui fait que l'âme peut exercer sa faculté de sentir, et c'est elle en revanche qui rend le corps sensible ; leur agrégat détruit, l'âme se dissipe. C'est une question insoluble de savoir si la théorie complexe et détaillée de l'âme qu'expose Lucrèce et que Plutarque, dans le *Contre Colotès*, et Aétius, dans sa *Doxographie*, rapportent aux Épicuriens, remonte à Épicure lui-même. Il est probable, d'après le texte de Plutarque, qu'il a été conduit à cette théorie plus

ample, à cause de l'impossibilité d'attribuer à ce souffle chaud autre chose que des propriétés vitales ; jugement, souvenir, amour et haine, tout cela ne peut s'attribuer au souffle chaud, et il faut l'intervention d'une espèce particulière d'atomes. Il s'ensuit que l'âme doit être formée d'un groupement de quatre espèces différentes d'atomes : atomes de souffle, atomes d'air, atomes de chaud, et enfin atomes d'une quatrième espèce qui n'a pas de nom, corps d'une subtilité et d'une mobilité assez grandes pour expliquer la vivacité de la pensée. L'introduction de cette quatrième substance innommée, qui est, selon Plutarque, « l'aveu d'une ignorance honteuse », est bien dans la manière d'Épicure ; à chaque phénomène son explication : le corps vivant est un corps chaud qui tantôt se meut, tantôt s'arrête ; chacune de ses particularités vient d'une des substances composantes de l'âme . le mouvement vient du souffle, le repos de l'air, la chaleur du chaud ; et la proportion diverse de ces trois substances explique la diversité des tempéraments, l'ardeur du lion et la timidité du cerf. Il faut bien une quatrième substance pour expliquer le phénomène non moins évident de la pensée.

Il semble que c'est une considération du même genre qui a conduit Lucrèce (ou son modèle) à admettre encore une autre distinction, celle de l'esprit (*animus*) et de l'âme (*anima*). L'homme a des pensées, des raisonnements, des volontés, des joies et des haines tout à fait à part du corps ; on ne peut donc attribuer ces phénomènes à une substance répandue à travers tout le corps. Il faut les rapporter à un esprit (*animus*) qu'on localisera dans le cœur, puisqu'on y sent les mouvements de la peur ou de la joie, et que l'on distinguera de l'âme (*anima*), disséminée dans toutes les parties du corps.

Entre cette nouvelle distinction et celle des quatre substances, le rapport n'est pas clair, et Lucrèce ne l'indique nulle part ; il faut en tout cas se garder d'identifier, comme on le fait quelquefois, l'esprit (*animus*) à la quatrième substance,

l'innommée, ce qui donnerait à l'*animus* à peu près le rôle que possède la partie principale dans l'âme selon les stoïciens ; ce serait accorder à l'âme une sorte d'unité par hiérarchie, qui est tout ce qu'il y a de plus contraire à l'intention d'Épicure. De plus, ce serait contraire à la fonction principale de la substance sans nom qui est de « répandre dans les membres les mouvements sensitifs (III, 245) ». Mélangés parmi les veines et la chair, et retenus ainsi par l'ensemble du corps, les atomes de la quatrième substance produisent cette sorte d'ébranlement local que Lucrèce appelle *motus sensifer*, grâce auquel la partie de l'organisme ébranlée sera sensible aux excitants : car c'est un dogme important des Épicuriens que la sensation se produit au lieu même où l'excitant est senti, et ils n'admettent pas, comme les Stoïciens, que l'excitation doit d'abord être transmise à la partie hégémonique.

Toute la théorie vise, on le voit, à éparpiller en quelque sorte la substance et les facultés de l'âme, en ne leur créant d'autre lien durable que leur présence dans le corps et en rendant ainsi nécessaire cette dissolution de l'âme après la mort, que Lucrèce démontre par des arguments si variés.

Le problème du mode d'action des sensibles sur la sensation est lié traditionnellement au problème de l'âme. Épicure lui donne une place de premier plan dans la *Lettre à Hérodote* (X, 46-53), puisque c'est le premier problème qu'il aborde après les théorèmes généraux de la physique, et Lucrèce lui consacre le quatrième livre entier. Le secret de cet intérêt est comme toujours un intérêt pratique ; il s'agit d'enlever toute signification redoutable aux visions du rêve dont les hommes font des présages envoyés par les dieux ou bien où ils voient les spectres terrifiants des trépassés. A ces terreurs, Épicure oppose la théorie rationnelle de la vision : de la surface des objets se détachent sans cesse des simulacres (εἴδωλα), sortes de pellicules très fines, animées d'un mouvement rapide, assez subtiles pour trouver passage à travers l'air en gardant la forme

des objets d'où elles émanent constamment ; ce sont ces simulacres qui, rencontrant l'œil, produisent la vision. Mais les images du rêve ou de l'imagination ne sont pas d'une autre nature ; ce sont aussi des simulacres émanant des objets ; ils sont seulement encore plus subtils et plus fins que ceux de la vision, et, traversant les organes des sens, ils arrivent directement à l'esprit ; l'imagination ne fonctionne donc pas autrement que la vue ; en apparence, il en est autrement, et, puisque nous sommes maîtres de nous représenter une image à volonté, il semblerait que nous produisons les images ; en réalité, si l'image que nous voulons nous apparaît, c'est que l'esprit est sans cesse assailli de milliers de simulacres dont seuls l'impressionnent ceux sur qui il dirige son attention. Il faut ajouter que ces simulacres, en se déplaçant, se déforment, qu'ils s'usent, perdent des parties ou encore fusionnent entre eux ; c'est pourquoi le simulacre d'une tour carrée nous la fait voir ronde ; c'est pourquoi aussi nous voyons en rêve des monstres si étranges ; explication naturelle et rassurante des objets qui nous font frémir. Cette théorie de la vision, comme celle de l'ouïe et de l'odorat, est une théorie de l'émission qui contraste fort avec celle des Stoïciens ; partout où les Stoïciens parlent de souffles tendus entre l'objet et l'organe des sens, de transmission de forces à travers un milieu, Épicure ne parle que de mouvement et de choc.

Épicure n'a jamais nié l'existence des dieux ; ce serait nier l'évidence : nous voyons en rêve et même pendant la veille les simulacres des dieux ; c'est une expérience prolongée et universelle qui suffit à prouver leur existence. De ces dieux, nous avons une prénotion ; nous savons qu'il s'agit d'êtres parfaitement heureux et vivant dans une paix inaltérable. Mais à ces prénotions nous ajoutons des opinions ; nous croyons qu'ils s'occupent des affaires des hommes, qu'ils manifestent leur volonté par des présages, et notre vie se remplit de superstitions : nous leur immolons des victimes et parfois des

victimes humaines pour leur demander secours ou les apaiser. Or ces croyances sont fausses, puisqu'elles contredisent notre prénotion ; un être parfaitement heureux et calme ne peut avoir tous les soucis et les sentiments que nous leur attribuons. La physique tout entière démontre que ni le monde ni aucune de ses parties ni même l'histoire de l'humanité ne nous amènent à Dieu comme à sa cause ; et Lucrèce, avec sa vision pessimiste des choses, ajoute qu'il serait impie d'attribuer à la volonté de ces êtres parfaits un monde si plein d'imperfections et de misères. Il faut donc refuser aux Dieux comme à l'âme tout rôle cosmologique et physique : faits d'une matière pure, vivant à l'abri des chocs dans les intervalles des mondes, incorruptibles parce que préservés des causes de destruction, ils mènent une vie parfaitement calme et heureuse, dont la contemplation et la méditation sont la seule piété qui convient au sage — sorte de paganisme épuré qui n'est sans doute pas sans rapport avec le culte des héros.

IV. — La morale épicurienne

Nous n'avons d'autre source importante sur la morale d'Épicure que la courte *Lettre à Ménécée* ; on peut la compléter par l'exposé du premier livre du traité *Des Fins* de Cicéron qui l'emprunte à des leçons ou à des traités des Épicuriens de son temps, Zénon ou Philodème.

La *Lettre* est moins un exposé systématique que l'ensemble des thèmes que « doit méditer nuit et jour l'épicurien pour vivre en dieu parmi les hommes ».

Il y a dans cette morale, comme deux motifs de pensée dont il n'est pas aisé de voir l'accord : d'une part, la fin est le plaisir, puisque les animaux comme les hommes recherchent naturellement le plaisir et fuient la douleur, dès la naissance et sans l'avoir appris : il y a là une sorte d'évidence qu'il

suffit de faire remarquer et qui se passe de démonstration. D'autre part le sage est celui qui atteint l'absence de trouble (ataraxie), le calme, la paix de l'âme, que l'on obtient en supprimant l'agitation des désirs et des craintes qui assaillent le vulgaire : sérénité un peu hautaine d'un intellectuel qui a rejeté le monde tragique des religions et des mythes, grâce à la claire vision qui vient des Ioniens : ne craignant plus les dieux, ne craignant plus la mort, et bornant ses désirs, il atteint le bonheur.

Mais cette ataraxie n'est nullement présentée comme une fin (τέλος) ; la seule fin qu'ait jamais admise Épicure est le plaisir ; l'ataraxie n'est donc estimable qu'autant qu'elle se subordonne à cette fin, qu'elle est productrice de plaisir.

La relation entre ces deux motifs de pensée est bien en effet tout le problème de la morale d'Épicure ; on sait combien elle est difficile à saisir : de très bonne heure, ses adversaires, de bonne ou de mauvaise foi, prenaient texte du premier de ces motifs pour montrer dans les Épicuriens des hommes livrés à des désirs sans frein, des débauchés menant la vie de Sardanapale ; et ils scrutaient la vie intime des amis du jardin pour en dénoncer les scandales. D'autre part, mieux informé, on ne pouvait que reconnaître l'élévation morale de ses préceptes et l'on sait l'admiration qu'eurent pour eux le Stoïcien Sénèque, qui en cite un certain nombre, et même le Néoplatonicien Porphyre (1) ; Épicure d'ailleurs proteste lui-même avec force contre ce qu'il considère comme un malentendu : « Lorsque nous disons que le plaisir est la fin, nous ne voulons pas parler du plaisir des débauchés et des jouisseurs. » Si bien que, obligé d'admettre à la fois qu'il était hédoniste en théorie et sobre et vertueux en pratique, on en arrivait (c'est la constante critique de Cicéron) à l'accuser de contradiction et à incriminer son intelligence et l'acuité de son esprit plus que son caractère et ses mœurs.

(1) *Lettres à Lucilius*, 9, 21, etc. ; PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 27-30.

En est-il bien ainsi et valait-il mieux que sa doctrine ? Épicure conçoit le plaisir tout autrement que les cyrénaïques, et il est sur ce point en controverse ouverte avec eux. En premier lieu, Épicure n'admettait qu'un seul plaisir, celui que l'on sent avec évidence, le plaisir corporel, qu'il appelait plaisir de la chair ou plaisir du ventre. « Je ne puis concevoir le bien, disait-il, si je supprime les plaisirs du goût, ceux de l'amour, ceux des sons, ceux des formes visibles (1). » Il supprimait les prétendus plaisirs de l'esprit qu'admettaient les Cyrénaïques. Sans doute il y a une joie qui appartient à l'âme ; mais cette joie n'est jamais que le souvenir ou l'anticipation des plaisirs du corps ; aucune joie ne viendrait de l'amitié, par exemple, si l'on ne considérait l'ami comme une promesse de sécurité et une sorte de garantie contre la souffrance ; la joie intellectuelle est celle de l'atomiste dont la théorie supprime la crainte des souffrances corporelles qui, d'après les fausses croyances, nous attendent après la mort.

En second lieu, ce plaisir du ventre n'est pas tel que l'imaginent les Cyrénaïques, un mouvement et une agitation. Il suffit de considérer que l'homme, au début de sa vie et lorsque ses inclinations n'ont pas été dépravées, ne recherche le plaisir que lorsqu'il ressent un besoin ou une douleur, faim ou soif ; dès que la douleur a disparu, il ne cherche plus rien. Il s'ensuit que le plus haut degré du plaisir, tel qu'il est déterminé par la nature, n'est que la suppression de la douleur. Une fois la douleur supprimée, le plaisir peut être varié mais non pas augmenté ; on peut apaiser sa faim avec des mets très différents, l'apaisement de la faim restera toujours le plus haut plaisir que l'on puisse atteindre. Entre le plaisir et la douleur il n'est pas d'état indifférent. Tel est le souverain bien épicurien que l'écrivain chrétien Lactance déclarait être l'idéal d'un malade qui attend du médecin sa guérison (1).

De fait il est fort probable que cette conception si inattendue

(1) Diogène Laërce, X, 6 (Usener, p. 120).
(1) *De l'institution divine*, III, 8, 10.

du plaisir corporel est en rapport avec ce que nous savons de la délicate santé d'Épicure ; et lorsqu'il nous dit que le vrai plaisir est un plaisir en repos (καταστηματικὴ ἡδονή), il faut entendre sans doute par là cet heureux équilibre du corps (σαρκὸς εὐστάθεια), en quoi consistent la santé et l'apaisement des besoins naturels satisfaits. Mais cet idéal même nous indique une règle d'action.

« Tout plaisir, dit Épicure, est par sa nature propre un bien ; mais tout plaisir n'est pas choisi par la volonté ; de même toute souffrance est un mal, mais toute souffrance n'est pas volontairement évitée (1). » Ceci va, et peut-être avec intention, contre un principe fondamental du stoïcisme : « Le bien est toujours choisi par la volonté (2) ». Cette notion commune renversait l'hédonisme à moins qu'il n'admît cette licence sans frein que lui prêtent ses adversaires ; sinon, il fallait nier ce prétendu principe de sens commun. Épicure suit peut-être ici les Cyrénaïques. il distingue la fin, objet de l'inclination immédiate. de l'objet de la volonté réfléchie, comme ceux-ci distinguaient la fin ou plaisir, du bonheur, fait de l'ensemble des plaisirs. L'inclination nous porte au plaisir; la réflexion, aidée par l'expérience, doit peser les conséquences de chaque plaisir ; nous délaissons alors les plaisirs dont vient un surplus de peines, comme nous supportons des souffrances dont nous tirerons un plus grand plaisir.

La pensée réfléchie intervient encore pour calmer et supprimer les désirs qui, étant impossibles à satisfaire, engendrent de nouvelles douleurs. Sachant en effet que le plus haut degré du plaisir est la suppression de la douleur, nous pouvons déterminer plusieurs catégories de désirs, les désirs naturels et nécessaires, dont la satisfaction est indispensable : tels le désir de manger ou de boire ; les désirs naturels et non nécessaires qui se rapportent à des objets qui varient seulement la satisfaction

(1) Diogène Laerce, X, 129.
(2) Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*, XIII.

du besoin, par exemple le désir de manger d'un certain mets, dont la satisfaction par hypothèse n'ajoute rien au plaisir ; les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires, mais vides, tels que le désir d'une couronne ou d'une statue. Le sage est celui qui sait que le plus haut degré de plaisir peut être atteint par la satisfaction du premier genre de désirs et qui, « avec un peu de pain et d'eau, rivalise de félicité avec Jupiter ». Cette pensée rend le sage à peu près indépendant des circonstances extérieures, puisque ses besoins sont réduits à si peu (1). Le désir, on le voit, trouve sa règle et sa borne non dans une volonté qui s'oppose à lui, mais dans le plaisir même, compris comme il doit l'être.

Mais l'Épicurien ne peut méconnaître que la douleur, pure passion, atteint l'homme en dehors de toute prévision et de toute volonté. Comment maintenir inaltéré le bonheur du sage, où le bien dépend du hasard des impressions successives, sans que nous puissions y opposer aucune volonté ? C'est d'abord par des aphorismes tels que ceux-ci : « Une douleur forte est brève ; une douleur prolongée est faible. » Mais c'est surtout en équilibrant la douleur actuelle par la représentation des plaisirs passés et par l'anticipation des plaisirs futurs. La représentation d'un plaisir passé est elle-même un plaisir, tel est le postulat épicurien qui a été si âprement contesté par les adversaires ; et Plutarque demande si le souvenir d'un plaisir passé n'aggrave pas notre peine actuelle. Il semble pourtant que cette vie de souvenirs et d'espoirs a été celle qui a procuré le calme à Épicure vieilli et malade : sur le point de mourir il écrit à Idoménée : « Je vous écris à la fin d'un heureux jour de ma vie : mes maladies ne me laissent pas et elles ne peuvent plus augmenter ; à tout cela j'oppose la joie qui est dans mon âme au souvenir de nos discussions passées (2). » Par cette espèce d'exercice d'imagination auquel nous invite Épicure, le sage

(1) Diogène Laerce, X, 127 ; Elien, *Histoires diverses* IV, 13 (Usener, p. 339).
(2) Diogène Laerce, X, 22.

se crée des joies permanentes parmi lesquelles il faut mettre au premier rang celles de l'amitié.

Inversement le souvenir des peines et surtout l'appréhension des peines ou la crainte sont eux-mêmes des peines présentes. On sait comment Épicure lutte contre celles de ces craintes qui engendrent les plus grands maux parmi les hommes, la crainte des dieux et la crainte de la mort ; les dieux bienheureux ne sont pas à craindre, et la mort non plus, si l'âme est mortelle ; car alors la mort n'est rien pour nous, puisque nous devrions sentir pour en souffrir. Pour bien apprécier cette attitude d'Épicure, il faut savoir qu'il avait à lutter non seulement contre ceux qui craignaient la mort comme le plus grand des maux, mais contre les pessimistes qui l'appelaient de leurs vœux et trouvaient avec Théognis que « le meilleur est de ne pas naître mais au moins, une fois nés, de passer le plus vite possible les portes de l'Achéron (1) ». Le néant ne doit pas être plus désiré que craint.

On voit que la morale d'Épicure est une série de recettes ou d'exercices qui empêchent notre pensée de divaguer et de nous emporter à notre détriment au delà des bornes fixées par la nature. On voit alors la liaison intime qu'il y a entre les deux motifs de pensée que nous distinguions : si la recherche du plaisir est définie comme il faut, elle implique tous ces exercices de pensée, méditation sur la borne naturelle des désirs, calcul des plaisirs, représentation des plaisirs passés ou futurs dont le côté négatif, en quelque sorte, est l'ataraxie de l'âme.

En cet exercice naissent les vertus qui sont inséparables de la vie de plaisir et en particulier la prudence, « plus précieuse que la philosophie elle-même (2) », la prudence qui n'est autre chose que la volonté éclairée que nous avons décrite. Toutes nos vertus ne sont, comme elle, que des moyens de sécurité pour nous garantir des peines : telle est en particulier la jus-

(1) Diogène Laerce, X, 126.
(2) Diogène Laerce, X, 132.

tice « dont le plus grand fruit est l'ataraxie (1) ; » elle est faite de conventions positives par lesquelles les hommes s'engagent à ne pas se nuire réciproquement ; mais il est bien entendu que chacun de nous accepte les lois pour se protéger personnellement contre l'injustice et qu'il n'aura aucun scrupule à les violer, s'il y a quelque intérêt et peut le faire en toute sécurité. Épicure admet donc en somme, dans ses vues sur la société, tout le conventionalisme des sophistes, sans orienter pourtant le moins du monde vers le cosmopolitisme des stoïciens. Nous voyons dans Plutarque Colotès polémiquer contre les cyniques pour défendre l'État, mais seulement parce qu'un gouvernement fort est une garantie pour l'individu. Ce n'est pas qu'à sa manière Épicure n'accepte une espèce de droit naturel : « Le droit naturel est l'expression de ce qui sert aux hommes à ne pas se nuire les uns aux autres (2). » Il n'en est pas moins vrai que la justice reste relative aux pays. En général l'Épicurien, s'il ne se refuse pas complètement à participer à la vie politique, cherche, à moins d'exception, à « vivre caché » (3) et à rester simple particulier.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

Epicurea, édit. Hermann Usener, Leipzig, 1887 (collection des fragments d'Épicure).

Epicureae tres litterae et ratae sententiae, edit. von der Mühll (collection Teubner), 1922. (Cf. aussi *Wiener Studien*, 1888, tome X, p. 191.)

Trois lettres, traduites par Hamelin. (*Revue de Métaphysique*, 1910, tome XVIII, p. 397.)

Doctrines et maximes, traduites par M. Solovine, Paris, 1925.

(1) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 2 (Usener, p. 317).
(2) *Opinions principales*, XXXI (Usener, 78) ; cf. Stobée, *Florilège*, 43, 139 (Usener, 320).
(3) Usener, p. 328.

Lettres et pensées maîtresses, traduites par ERNOUT dans *Le Commentaire de Lucrèce*, Paris (collection Budé), 1er volume, 1925.

LUCRÈCE, *De la Nature*, texte et traduction par ERNOUT, 2 vol. de la collection Budé, 1920 ; *Commentaire*, par L. ROBIN, 2 vol. de la même collection, 1925 et 1926.

C. BAILEY, *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes*, Oxford, 1926.

ÉTUDES

E. JOYAU, *Épicure*, 1910.

GASSENDI, *Syntagma philosophiae epicureae*, dans *Opera omnia*, tome III, 1658.

II. — F. THOMAS, *De Epicuri canonica*, 1889.

F. MERBACH, *De Epicuri canonica*, dissertation, Weida, 1909.

III. — LANGE, *Histoire du Matérialisme*, traduction, Paris, Schleicher, 1910, tome I, p. 84-150.

IV. — M. GUYAU, *La Morale d'Épicure*, 2e édit., 1881.

V. BROCHARD, *La Morale d'Épicure* (dans *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 294).

CHAPITRE IV

Prédication morale, scepticisme et nouvelle académie aux IIIe et IIe siècles

I. — Polystrate l'Épicurien

Il est impossible de mieux saisir les courants d'idées qui agitaient les esprits vers le milieu du IIIe siècle que dans le petit traité *Du Mépris irraisonné* de Polystrate (1) qui succéda à Hermarque à la tête de l'école d'Épicure vers 250. C'est une espèce de protreptique, où l'auteur engage un jeune homme à quitter les autres écoles pour entrer dans l'école épicurienne.

On a vu que les Épicuriens niaient à peu près tout ce que les Stoïciens considéraient comme le fondement assuré de la vie morale : providence des dieux, âme du monde, unicité du monde et sympathie entre ses parties, destin, divination par les signes, toutes ces affirmations étant liées ensemble par la dialectique. Mais le dogmatisme stoïcien trouvait en même temps d'autres adversaires, les sceptiques et les nouveaux académiciens qui prétendaient garder intact l'esprit de Platon contre le dogmatisme envahissant.

Polystrate s'adresse à un jeune homme qui est près d'être séduit par cet antidogmatisme sceptique ; il y trouve en effet ce que les Épicuriens lui proposaient, l'impassibilité obtenue par la sagesse, capable de « supprimer le trouble vain qui

(1) Edition Teubner d'un papyrus d'Herculanum.

vient des songes, des signes et de tout ce qui nous agite vainement (colonne I *a*). » Mais cette sagesse opère avec une méthode et dans un esprit tout différents ; les Épicuriens motivaient leurs négations par une physique fondée sur l'évidence ; au contraire les adversaires dont parle Polystrate, pour ébranler ces opinions fausses, critiquent toutes les connaissances et même les plus certaines. Ils y emploient la méthode qui est la plus odieuse à un Épicurien, la dialectique, qui sert plutôt « à ébranler l'opinion d'autrui qu'à produire en eux-mêmes l'ataraxie » dont ils se vantent (colonne XII *a*). Ils démontrent, en s'appuyant sur la diversité des opinions des hommes, qu'il n'y a ni beau ni laid, ni bien ni mal, ni rien de pareil. « Embarrassant notre vie des embarras des autres hommes », ils deviennent incapables de distinguer « quelle fin recherche notre nature et de quoi cette fin se compose ». On ne peut définir d'une manière plus précise la dialectique, qui consiste en effet à faire découvrir à chacun l'incertitude de ses propres opinions.

Quels sont les philosophes visés par Polystrate ? Il ne mentionne, dans le texte conservé, que « la secte de ceux qui se nomment les impassibles » et les cyniques, dont, en effet, on se rappelle le conventionalisme (colonne XII *a*) ; mais il ajoute qu'il vient de parler d'autres philosophes qui suivent la même méthode.

Nous saisissons donc là tout un courant de pensée très distinct du stoïcisme et de l'épicurisme, d'accord avec le stoïcisme pour employer la dialectique et avec l'épicurisme pour nier les croyances stoïciennes, mais radicalement hostile au dogmatisme de l'un et de l'autre. Le trait le plus général de ce courant de pensée, c'est l'hostilité à la physique au sens plein du mot, c'est-à-dire à une conception d'ensemble du monde, objet d'une foi (πίστις) certaine et sur laquelle s'appuie la vie morale. A ce dogmatisme, tout ce courant philosophique oppose une sorte d'humanisme qui ramène constamment la pensée des choses extérieures qui nous sont inaccessibles à la

méditation sur les conditions humaines de l'activité intellectuelle et morale. Ce sont les aspects fort divers de ce courant au IIIe et au IIe siècle que nous étudions en ce chapitre.

II. — L'hédonisme cynique

Une de ses premières manifestations est la continuation, sous diverses formes, des écoles socratiques. Le cyrénaïsme notamment, prend vers le milieu du IIIe siècle des formes tout à fait inattendues.

Il aboutissait chez Hégésias à un pessimisme découragé qui confine à l'indifférence (1). Si le bonheur, comme le veut Aristippe, est la somme des plaisirs, il ne peut être atteint ; car nous voyons le corps rempli de maux, dont l'âme est troublée par sympathie ; nous voyons le sort mettre à néant nos espoirs. S'il est vrai que le plaisir est notre fin, c'est dire qu'il n'y a aucune fin naturelle ; car la rareté, la nouveauté et la satiété le forment et le font disparaître. Qu'importe aussi l'état d'esclavage ou de liberté, de richesse ou de pauvreté, de noblesse ou d'obscurité, puisqu'aucun d'eux ne promet un plaisir sûr ? Avec une pareille fin, il n'y a pas à s'irriter contre l'égoïsme qui est sagesse, ni contre les fautes qui résultent nécessairement des passions ; « il ne faut pas haïr le pécheur, mais l'enseigner ». Enfin ce détachement va jusqu'au suicide, et c'est dans un livre intitulé l'*Abstinent* (Ἀποκαρτερῶν, celui qui s'abstient de nourriture pour mourir de faim) que l'on voit Hégésias développer le thème des malheurs de la vie humaine (2). Cette pensée forme moins une doctrine qu'une série de thèmes, parmi lesquels les principaux sont les thèmes pessimistes des maux de la vie et des malchances du sort. Il est aisé de voir qu'il n'est pas un seul des traits de cet enseignement que ne

(1) Diogène Laërce, II, 93. 96.
(2) Cicéron, *Tusculanes*, I, § 83.

vise Épicure pour y répondre au nom d'un hédonisme rectifié et appuyé sur la nature et la physique plus que sur l'observation de la vie humaine, comme celui d'Hégésias; on se rappelle notamment sa condamnation d'un pessimisme qui conduit au suicide, sa doctrine du libre arbitre, son aversion contre ceux qui font du sort une déesse toute-puissante.

Annicéris (1) aussi essaya des remèdes contre ces conséquences décourageantes de l'hédonisme, mais en usant de moyens humains ; il donnait une valeur absolue à tout ce qui attache l'individu aux autres hommes : amitié, liens de famille et de patrie ; ce sont des conditions de bonheur indispensables. En véritable observateur des hommes, il a plus de confiance dans l'habitude que dans la raison pour rendre l'homme supérieur à l'opinion publique ; ce sont les mauvaises habitudes de l'éducation qui nous rendent faibles devant l'opinion ; ce sont de bonnes habitudes qui nous libèrent.

Théodore, disciple d'Annicéris, qui fut exilé d'Athènes et enseigna auprès du roi Ptolémée Ier (mort en 283), qui l'envoya en ambassade à Lysimaque, roi de Thrace, paraît avoir décidément incliné vers le cynisme (2) : un sage tellement indépendant qu'il n'a nul besoin d'amis, tellement supérieur aux autres qu'il ne songe nullement à se sacrifier pour sa patrie, ce qui reviendrait à perdre sa sagesse pour des insensés, tellement au-dessus de l'opinion publique qu'il n'hésite pas, à l'occasion, à voler et même à faire des vols sacrilèges, tel est le cynique effronté dont Théodore nous fait le portrait ; sorte de milieu entre l'hédonisme et le cynisme, où le plaisir, bien pour le premier et mal pour le second, et la peine, mal du premier et bien du second, deviennent l'un et l'autre indifférents. La prudence et la justice sont les seuls biens, et le monde, la seule cité que reconnaît le sage. Mais Théodore, surnommé l'athée, est surtout connu pour avoir nié l'existence des dieux et ins-

(1) Diogène Laerce, 96-97.
(2) Diogène Laerce, 97-103

piré, dit-on, Épicure ; nous ne savons rien de son argumentation contre les dieux ; mais le fait suffit pour nous faire voir combien son cosmopolitisme devait être différent du cosmopolitisme religieux des Stoïciens.

Un pareil enseignement, tout fait de thèmes populaires, sans appareil technique compliqué, étranger à toute culture scientifique, plus désireux d'influence immédiate que d'une recherche patiente de la vérité, aboutit à une forme littéraire qui obtiendra le plus grand succès, c'est celle du discours philosophique ou diatribe, sorte de sermon où l'orateur présente à l'auditoire, en un style élégant et fleuri, le fruit de sa sagesse. Nous connaissons assez bien celles d'un élève de Théodore, Bion de Borysthènes, dont un auditeur, Télès, rédigea des résumés qui nous ont été conservés par Stobée. Nulle doctrine systématique précise d'ailleurs chez ce Bion, qui avait d'abord été l'élève du cynique Cratès, puis, après l'enseignement de Théodore, avait reçu celui de Théophraste (1).

Par la forme littéraire, la diatribe de Bion est le contre-pied des ouvrages didactiques des Stoïciens, avec leurs raisonnements squelettes et leur terminologie déroutante. Elle n'est pourtant pas non plus le discours suivi, fait de périodes, à la manière des rhéteurs et des sophistes ; elle a gardé quelque chose de la discussion dont elle est issue (diatribe, chez Platon, désigne le dialogue socratique) ; elle s'adresse directement à l'auditeur qu'elle veut convaincre ou réfuter, par des questions courtes et pressées. « Homme, est censée dire la Pauvreté, pourquoi m'attaquer ? T'ai-je privé d'un bien véritable ? De la tempérance ? De la justice ? Du courage ? Manques-tu du nécessaire ? Les chemins ne sont-ils pas pleins de fèves et les sources pleines d'eau ? » Un interlocuteur fictif prend même parfois la parole pour faire des objections ; tel celui qui se plaint de son sort : « Tu commandes, dit-il, et moi j'obéis ;

1) Diogène Laërce, IV, 51-52.

tu uses de beaucoup de choses, et moi de peu. » Mais à côté de ces passages qui sont comme une discussion stylisée, il y en a d'autres, plus oratoires, où la pensée s'épand en images : il en est qui sont restées célèbres et seront reprises à satiété : « Comme le bon acteur joue bien le rôle que le poète lui assigne, l'homme de bien doit jouer comme il faut celui que lui assigne la Fortune. La Fortune est comme un poète qui donne tantôt un premier rôle et tantôt un rôle secondaire, tantôt celui d'un mendiant », ou encore : « Comme nous quittons une maison, dont le loueur a enlevé la porte et le toit, a bouché le puits, ainsi je quitte ce pauvre corps ; lorsque la nature qui me l'a prêté m'enlève yeux, oreilles, mains et pieds, je ne le supporte pas, mais, comme je quitte un banquet, sans m'irriter, ainsi, je quitte la vie, lorsque l'heure est venue. » Enfin, Bion emploie l'anecdote édifiante, la chrie ou l'apophtegme, qu'il emprunte aux héros du cynisme, Diogène et Socrate en particulier. Tout cela réuni forme ce genre de discours qu'Ératosthène appelait « la philosophie en manteau brodé », parce qu'il est fait de tous les genres, discussion, anecdote, discours.

La diatribe est faite de mille variations sur un même thème : la Fortune (Tyché) a distribué aux hommes leurs sorts d'une manière souveraine et incompréhensible pour eux, sans aucune trace de providence ; le bonheur consiste à être satisfait de son sort (αὐτάρκεια) et à se plier à toutes les circonstances, comme le navigateur obéit aux vents : sorte de sagesse résignée qui aboutit à l'impassibilité, qui renonce à comprendre le secret des choses ou même à admettre qu'elles aient un secret, qui renonce donc à agir sur elles, et qui cherche à s'en rendre tout à fait indépendant grâce à la disposition intérieure de l'âme. C'est l'époque du développement du culte de la déesse Tyché, qui remplaçait tout le panthéon par une sorte de force capricieuse et impersonnelle ; Bion avait pu apprendre de son maître péripatéticien Théophraste, qui, avant Strabon, disait en son *Callisthène* que tout était régi par le hasard. *Vitam regit fortuna*

non sapientia, traduit Cicéron (1); et les Stoïciens consacraient à la réfutation de cette pensée désenchantée des traités dont celui de Plutarque *Sur la Fortune* nous a laissé l'écho; il y montre comment la vertu maîtresse et caractéristique de l'homme, la prudence implique que tout n'est pas régi par le hasard et que, si, dans les arts inférieurs, tout le monde admet que la prudence est nécessaire, il faudra l'admettre *a fortiori* dans les questions plus importantes qui se rapportent au bonheur (2).

Avec une pareille doctrine, si doctrine il y a, la seule méthode est non pas d'apporter des preuves mais de suggérer une attitude ou un état d'esprit ; pour montrer par exemple qu'il ne faut pas se fier au plaisir ni voir en lui une fin, Bion reprendra le thème de Cratès et d'Hégésias : peignant les âges de la vie, il y montrera que les souffrances y dépassent les plaisirs, avec toutes les gênes dans lesquelles vit l'enfant, les soucis qui accablent l'âge mûr, les regrets qui consument la vieillesse et la moitié de la vie passée dans l'inconscience du sommeil (3). Voulant montrer comment les choses ne peuvent nous atteindre, il fera prendre la parole à la Pauvreté qui développera l'idéal d'une vie frugale saine et heureuse, un repas de figues et d'eau fraîche, un lit de feuilles ; la Richesse montrera en revanche tout ce qu'elle donne à l'homme : « La terre elle-même ne produit pas spontanément et sans mon concours ; je donne l'élan à toute chose. » S'agit-il de consoler de la mort d'un ami : « Ton ami est mort, c'est qu'il est né aussi. — Oui, mais il ne sera plus. — Il y a dix mille ans il n'était pas non plus, ni à l'époque de la guerre de Troie, ni au temps de tes grands-parents (4). »

Cette diatribe, qui concentrait en elle tant de thèmes auparavant dispersés, eut un succès immense ; elle crée à la philosophie un nouveau style qui la rend attrayante comme un développement de rhéteur ; par l'image de la Tyché, elle se

(1) *Tusculanes*, V, 9, 24.
(2) Dümmler, *Akademika*, p. 211.
(3) Stobée, *Florilège*, 98, 72.
(4) *Ibid.*, 5, 67.

débarrasse de toute doctrine et devient ainsi populaire. Prête aussi à s'unir à toute doctrine, puisqu'elle prêche en somme la même impassibilité, le même détachement que Stoïciens et Épicuriens ne croient pouvoir acquérir qu'au prix d'une physique ou d'une théologie, elle donnera naissance à tous ces airs de bravoure de philosophie populaire que l'on trouve chez le poète Horace ou Lucien, ou bien insérés dans un tissu doctrinal comme chez Lucrèce ou chez Philon d'Alexandrie, chez les Stoïciens de l'empire, Musonius, Sénèque et Épictète et jusque chez Plotin ; cette dernière fleur du socratisme n'est-elle pas traditionnellement considérée comme le summun de la sagesse antique?

III. — Pyrrhon

Chez les hommes dont nous venons de parler, nous voyons une attitude morale assez nette et ferme s'accompagnant d'une indifférence à peu près complète envers toute espèce de dogmes. Cela peut nous aider à retrouver la pensée de Pyrrhon d'Élée (365-275), à peu près contemporain de Zénon et d'Épicure ; pensée difficile à atteindre : comme Socrate, il n'a rien écrit; comme lui, il est le point de départ d'une longue lignée de philosophes, qui, de génération en génération, lui attribuent leurs propres découvertes ; comme lui enfin, il est devenu un héros légendaire. Aussi se demande-t-on ce qu'il faut lui attribuer dans les arguments des sceptiques contre la valeur de la connaissance, et ce qu'il faut croire des anecdotes par trop démonstratives de son indifférence qu'Antigone de Caryste raconte dans son ouvrage *Sur Pyrrhon*.

Il semble bien qu'il ne faut rien lui attribuer de cette argumentation sceptique technique contre la valeur de la connaissance que nous verrons plus tard se développer avec Énésidème et Sextus. Si l'on s'en tient aux données de ses disciples immédiats, Nausiphane le Démocritéen, plus tard maître d'Épi-

cure, et Timon de Phlionte, il excitait l'admiration plutôt par son caractère et sa valeur morale que par sa doctrine. Nausiphane conseille d'imiter son genre de vie, mais sans adhérer à ses théories ; Timon, son enthousiaste disciple, le dépeint ainsi dans des vers du *Python* (1) : « Comment, Pyrrhon, as-tu trouvé le moyen de te dégager de la vanité des opinions des sophistes et de briser les liens de l'erreur ? Ce n'est pas toi qui t'es soucié de chercher quel air entoure la Grèce, d'où viennent les choses et à quoi elles arrivent. » Il est d'ailleurs universellement admiré, puisqu'il est nommé grand prêtre par ses concitoyens d'Élée et reçoit à Athènes le droit de cité.

Le seul renseignement précis que nous ayons sur son enseignement est le résumé très clair qu'Aristoclès en a conservé d'après Timon (2). « Celui qui veut être heureux doit considérer d'abord ce que sont les choses; en second lieu quelles dispositions nous devons avoir envers elles ; enfin ce qui résultera de cette disposition. Pyrrhon déclare que les choses sont égales et sans différences, instables et indiscernables, et que par conséquent nos sensations et nos opinions ne sont ni vraies ni fausses. Sur le second point, il dit qu'il ne faut avoir nulle croyance, mais rester sans opinions, sans inclinations, et fermes dans ces formules : nulle chose n'est plutôt qu'elle n'est pas ; elle est et elle n'est pas ; ni elle n'est ni elle n'est pas. Sur le troisième point Timon dit que de cette disposition résulteront d'abord le silence (ἀφασία) et ensuite l'ataraxie. »

L'école de Pyrrhon est, comme toutes celles de ce temps, une école de bonheur. Son point de départ n'est pas très différent des doctrines que nous venons d'analyser ; la plupart des hommes attribuent leur bonheur ou leur malheur aux choses elles-mêmes, à la pauvreté ou à la richesse ; or ces choses ne les rendent malheureux que parce qu'ils s'y confient comme à des choses sûres, parce qu'ils ont des croyances. Si l'on montre

(1) Diogène Laërce, IX, 64.
(2) Dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 2-3.

à l'homme qu'elles sont fuyantes, instables, passant incessamment l'une dans l'autre, toute foi, toute croyance disparaîtront et avec elles toute affirmation et toute raison de trouble. L'instabilité dont parle Pyrrhon n'est rien que celle de la fortune.

Il n'y a pas trace ici d'une critique de la connaissance, telle que celle que nous allons trouver chez les Académiciens ; comment l'aurait instituée celui que Timon, dans les *Silles* nous présente comme aussi hostile à la dialectique qu'à la physique (1) ? Ce n'est pas notre connaissance qui est incriminée ; c'est la nature même des choses qui exclut la connaissance.

Mais la suspension de jugement (ἐποχή) qui est la garantie du bonheur trouve une très forte résistance chez les hommes eux-mêmes. Pyrrhon partage le pessimisme si fréquent à son époque ; il a le sentiment d'une folie universelle qui agite les hommes et qui fait ressembler la foule, selon un vers d'Homère qu'il admirait, à des feuilles qui tourbillonnent (2) ; son élève Philon d'Athènes, qui nous donne ce renseignement, nous dit aussi qu'il comparait les hommes à des guêpes, à des fourmis ou à des oiseaux, insistant sur tout ce qui fait ressortir leur incertitude, leur vanité et leur enfantillage. Il citait souvent ce passage d'Homère : « Meurs toi aussi, ami ; pourquoi te plaindre ? Patrocle est bien mort qui valait mieux que toi. » Et son disciple Timon invectivait, dans les *Silles*, les « malheureux hommes, objets de honte, semblables à des ventres, toujours disputant et gémissant, outres pleines d'une vaine enflure (3) ». Pyrrhon n'est pas du tout un Socrate qui vit dans la cité et qui aime les hommes ; c'est un solitaire qui les méprise.

Il suit de là que la suspension de jugement et l'ataraxie qui la suit comme son ombre ne sont pas obtenues par une simple

(1) Diogène Laerce, IX, 65.
(2) *Ibid.*, IX, 67 ; *Iliade*, VI, 147.
(3) Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 28

vue intellectuelle de l'instabilité des choses ; il y faut un exercice prolongé et une méditation que guident les formules que Timon prête à Pyrrhon, et qui font partie dès maintenant de la tradition sceptique. Le discours est pour lui un pis aller ; « c'est par les actes qu'il faut d'abord combattre contre les choses ». Pyrrhon a dû insister avec force sur ce caractère pratique de sa doctrine. Il s'agissait pour lui, selon une expression d'une énergie rare, de « dépouiller l'homme, » et Timon, qui compare son maître à un Dieu, emploie une expression analogue, le « dépouillement des opinions (1) ».

Si Pyrrhon, dans le principe, ne s'écartait pas beaucoup des brillants auteurs de diatribes, l'en voilà maintenant bien différent par le sérieux et l'austérité de sa manière. On pressent que la contre-partie de sa vision de l'instabilité des choses ne devait pas être, comme pour eux, une vague croyance à une incertaine Tyché, mais la certitude d'une nature très ferme à laquelle se rattache l'assurance du sage ; et en effet au début de son poème *Les Images* (Ἰνδάλμοι), Timon lui prête ces paroles : « Je te dirai ce qui m'apparaît en prenant comme droite règle cette parole de vérité, qu'il existe éternellement une nature du divin et du bien, d'où dérive pour l'homme la vie la plus égale (2). »

Un accent religieux de ce genre a quelque chose d'énigmatique ; le dieu que révère Pyrrhon n'est point une providence du monde ni même des hommes comme celui des Stoïciens ; il est seulement comme l'être parfaitement stable devant qui s'évanouissent les aspects divers et fuyants du réel. Y a-t-il là, comme on l'a pensé, l'écho d'une sagesse lointaine, de cette sagesse hindoue avec laquelle Pyrrhon fut sûrement en contact, puisque, accompagnant Alexandre dans ces voyages, il connut ces ascètes hindous que les Grecs appelaient les gymnosophistes et dut être frappé par l'insensibilité et l'indifférence dont ils

(1) Diogène Laerce, IX, 66 et 65.
(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, XI, 20.

aisaient preuve jusque dans les supplices ? On sait d'ailleurs que, à partir de ce temps, les faits et gestes de ces gymnosophistes ont leur place parmi les contes édifiants, dans tout traité de morale populaire, tel que celui de Philon d'Alexandrie *Sur la Liberté du Sage.*

Les disciples de Pyrrhon furent nombreux, et l'un d'eux a résumé ainsi sur son épitaphe le double enseignement théorique et pratique qu'il reçut de son maître : « C'est moi Ménéclès le Pyrrhonien qui trouve toujours d'égale valeur tout ce qu'on dit, et qui ai établi chez les mortels la voie de l'ataraxie. »

IV. — Ariston

C'est encore un aspect du même humanisme que l'on trouve chez Ariston de Chio, un dissident du stoïcisme, qui, d'ailleurs, avant Zénon, avait eu pour maître l'Académicien Polémon ; se rattachant expressément au Socrate du *Phédon* et à celui des *Mémorables*, il délaisse la physique et il méprise les inutiles toiles d'araignée de la dialectique. Son argumentation contre la physique est triple · elle est incertaine, inutile et impie ; incertaine comme le prouvent les dissentiments des physiciens par exemple sur la grandeur de l'univers et sur l'existence du mouvement ; inutile puisque, même connue, elle ne nous donne aucune vertu ; impie puisqu'elle va jusqu'à nier l'existence des dieux, ou à les remplacer par des abstractions comme l'infini ou l'un (1) : on ne peut imaginer plus grand contraste avec la physique dogmatique des Stoïciens, tout imprégnée de morale et de religion ; c'est pourtant bien la physique stoïcienne qu'il a l'intention de réfuter ; et lorsqu'il dit, d'après Cicéron (2), qu'on ne sait quelle forme ont les dieux, ni même s'ils ont le sentiment ou sont des êtres ani-

(1) Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 62, 7.
(2) *De la Nature des Dieux*, I, 37

més, il semble bien qu'il vise le feu artiste ou les corps ignés dont les Stoïciens faisaient des dieux.

Donc Ariston veut se borner aux choses humaines sans même s'inquiéter de ce qui viendra après la mort. Comme tous les moralistes que nous venons de citer, il prêche le détachement des choses ; et le souverain bien est pour lui l'absence même de cet attachement, l'indifférence (ἀδιαφορία) (1). Il suit avec une logique rigoureuse les conséquences de ce principe, en faisant ressortir par contraste l'inconséquence des Stoïciens.

Nous ne connaissons bien sa pensée que sur trois points, et sur ces trois points il se pose en critique du stoïcisme ; c'est sa théorie de l'unité absolue de la vertu, sa conception de l'enseignement moral, qui supprime la parénétique, et enfin sa critique de la théorie stoïcienne des préférables.

Il n'y a qu'une seule vertu, c'est la science (ἐπιστήμη) des choses bonnes et mauvaises. Quand on nomme des vertus diverses, tempérance, prudence, courage, justice, on ne parle en réalité que d'une seule et même vertu, mais qui se fait jour en des circonstances différentes, tempérance lorsqu'il s'agit de choisir les biens et d'éviter les maux, prudence lorsqu'il s'agit de faire le bien et de s'abstenir du mal, courage, lorsqu'il s'agit d'oser, justice lorsqu'il s'agit de distribuer à chacun selon son mérite. Mais, à qui possède la vertu, ces quatre espèces de circonstances ne demandent pas chacune une connaissance ou un effort nouveaux. C'est la même vertu qui agit sous des rapports distincts. La vertu est comme la vue qui, selon les circonstances, est vue des choses blanches ou vue des choses noires, tout en restant une et identique. Quel est le sens exact de cette théorie ? Elle est liée, semble-t-il, d'une manière étroite aux deux autres points indiqués (2).

Un heureux hasard a voulu que Sénèque, dans une de

(1) Cicéron, *Premiers Académiques*, II, § 130.
(2) Galien, *De la doctrine d'Hippocrate et de Platon*, VII, 2 ; Plutarque, *De la vertu morale*, ch. II.

ses *Lettres à Lucilius* (94) ait indiqué avec détail les raisons pour lesquelles Ariston ne voulait pas de la parénétique, c'est-à-dire de cette morale indéfiniment fragmentée qui traite successivement des devoirs de l'époux, du père, du magistrat, etc., en donnant en chaque cas des conseils et des prescriptions. On sait quelle place cette sorte de morale pratique a eue dès le début de l'école stoïcienne ; elle sera, plus tard, à certains moments, presque tout le stoïcisme. En elle, Ariston voit d'abord le danger de ce morcellement de la vie morale, danger qui l'avait amené à affirmer l'unité de la vertu ; c'est un travail sans limite, puisque les cas d'espèces sont innombrables ; ce ne peut donc être le fait de la sagesse qui est, par définition, achevée et limitée ; et Ariston voit mal le philosophe entrer dans tous les détails, donner des prescriptions différentes à celui qui se marie, selon qu'il épouse une jeune fille, une veuve une femme sans dot. Une telle pratique est d'ailleurs inutile ; le disciple qui reçoit les conseils est en effet comme un aveugle dont on guide chaque pas ; ne vaut-il pas mieux lui ouvrir les yeux pour qu'il puisse se guider lui-même ? Or c'est précisément le rôle des principes philosophiques. Les conseils au reste ne pourraient avoir d'action efficace que grâce à ces principes qui les rendent précisément inutiles ; car un conseil ne sera écouté que si l'on en donne la raison ; or cette raison est dans un principe philosophique général, tel que celui de la justice ; dès que l'on est imbu de ce principe général, le conseil devient inutile.

La pensée d'Ariston met en présence deux manières très différentes de concevoir la pédagogie morale : sa critique part de ce principe, que les conseils, ne concernant que la manière d'agir, sont incapables de transformer l'âme et de la libérer du mal et des opinions fausses ; pareil effet ne peut être obtenu que par des principes philosophiques agissant pour ainsi dire d'un coup. D'une part une morale qui vise à guider la conduite, d'autre part une morale qui veut modifier la disposition inté-

rieure ; il est clair que c'est de ce côté que vont non seulement la morale d'Ariston, mais toutes celles que nous venons d'examiner : par plus qu'Ariston, Bion ou Pyrrhon ne donnent de conseils pratiques ; on ne voit plus chez eux de morale pareille à celle d'Aristote qui décrivait dans leur détail les diverses manières de vivre des hommes. Mais les Stoïciens avaient essayé de concilier les deux méthodes, et ils avaient laissé la parénétique à côté de la science des principes. Ariston se montre plus intransigeant.

Il faut bien voir la contre-partie de cette intransigeance en même temps que les raisons profondes de l'opportunisme des Stoïciens. Ce soin exclusif des choses de l'âme, qui n'est pas équilibré par des règles d'action précises, n'est en effet qu'une des formes de son adiaphorie ; ces règles d'action, les Stoïciens n'ont su les trouver qu'en justifiant l'attachement de l'homme pour les objets naturels de ses inclinations : lui-même, corps et âme, et les milieux dont il fait partie, famille, cité ou groupement d'amis. C'est la théorie des *préférables*, et c'est sur elle qu'est fondée toute la parénétique ; le conseil ne fait que formuler le parti le plus conforme aux inclinations naturelles. Or Ariston rejette l'idée des préférables, c'est-à-dire l'idée que, s'il ne s'agit pas de bien ou de mal, une chose puisse être préférée à une autre, la santé à la maladie, ou l'aisance à la pauvreté. Il est en cela d'accord avec les sermonnaires des diatribes, et, à lui aussi, on attribue la fameuse comparaison du sage avec le bon acteur (1) jouant comme lui le rôle qui lui est échu par le sort. Le sage doit se plier aux circonstances, mais il n'a aucun motif pour choisir une action plutôt qu'une autre. Il semble d'ailleurs que l'argumentation d'Ariston contre les préférables, que nous a conservée Sextus (2), soit une sorte d'argumentation *ad hominem* contre les Stoïciens. On se rappelle en effet que, pour eux, les choses conformes à la nature, santé, richesses, etc..

(1) Diogène Laerce, VII, 160.
(2) *Contre les Mathématiciens*, IX, 63.

ne sont préférables que sous condition et que, d'après Chrysippe, le sage peut choisir la maladie, s'il sait que la maladie entre dans la trame des événements de l'univers. Or, Ariston prétend réfuter les Stoïciens en leur montrant qu'il y a telle occasion où le sage doit choisir la maladie, si par exemple on imagine un cas où la maladie nous délivre de la sujétion d'un tyran. Et il n'a fait, semble-t-il, que généraliser cette remarque, en admettant que, dans tous les cas, le prétendu préférable n'est choisi ou évité par le sage que selon l'occasion. Remarquons que cette attitude est le résultat nécessaire de l'absence de toute physique chez Ariston ; il n'y a pas trace en effet chez lui d'une théorie des inclinations naturelles, qui seule pourrait justifier la théorie des préférables ; et la théorie des inclinations, il est aisé de le voir, dépend elle-même d'une vue d'ensemble de la nature. Ce n'est point par une règle transcendante, mais par une sorte de dessein immanent à la nature que les Stoïciens peuvent faire concevoir la valeur de certaines inclinations. Cette base disparue, tout le reste s'écroule, les préférables, les règles d'action, les devoirs. Le sage ne vise qu'à atteindre l'indifférence.

Or cette conséquence mène, comme chez Pyrrhon (dont nos sources rapprochent la plupart du temps Ariston), à l'inaction complète, à moins d'une hypothèse, qu'il semble bien qu'Ariston ait faite : cette hypothèse, c'est celle d'une certaine faculté qu'a le sage de se donner arbitrairement des motifs d'action, sans autre raison que sa propre volonté. C'est, semble-t-il, cette théorie que Chrysippe a en vue, lorsqu'il parle de philosophes qui, voulant affranchir notre volonté de la contrainte des causes extérieures, prête à l'homme « une certaine impulsion (ἐπελευστικὴν κίνησιν), qui est manifeste dans le cas des choses indifférentes, lorsque, de deux partis égaux et semblables, il est nécessaire d'en choisir un, sans que nul motif mène à l'un plus qu'à l'autre puisqu'ils ne présentent pas de différences (1). »

(1) PLUTARQUE, *Des Contradictions des Stoïciens*, ch. XXIII.

Ainsi, à moins d'accepter la physique au sens large du mot, c'est-à-dire à moins de chercher dans la nature l'origine, la justification et la mesure de nos tendances, comme le font Épicure et les Stoïciens, on est conduit soit à la totale inaction, par absence de motifs, soit à la liberté d'indifférence.

V. — La nouvelle Académie au IIIe siècle : Arcésilas

La chaîne d'or des scholarques de l'Académie, après Xénocrate, Polémon et Cratès, se continue par Arcésilas de Pitane (en Éolide) qui dirigea l'école depuis 268 jusqu'en 241, année où il mourut âgé de soixante-quinze ans. De lui part une impulsion nouvelle ; le courant d'idées dont il est l'auteur restera vivant jusque vers le milieu du Ier siècle avant notre ère, époque où nous le verrons se transformer et s'éteindre : c'est l'époque de la nouvelle Académie.

Elle se marque avant tout par une réaction très vive contre les nouveaux dogmatismes, contre ces conceptions d'ensemble de l'univers qui se donnent comme la condition de la sagesse, contre les prétendues certitudes dont ils sont issus. L'Académicien n'est pas, comme ceux dont nous venons de parler, un homme qui se retranche dans une solitude dédaigneuse et dans l'indifférence ; c'est un combatif ; il attaque et pourchasse l'adversaire ; loin de laisser tomber la dialectique, c'est d'elle qu'il se sert pour renverser le dogmatisme.

Pour bien comprendre leur doctrine, il nous faudrait mieux savoir à quel point le milieu de l'Académie, avec ses traditions restait différent des nouvelles écoles dogmatiques ; lorsque le jeune Arcésilas, après avoir suivi, frais débarqué à Athènes, les cours de Théophraste, entra en contact avec Cratès et Polémon, il crut, nous dit-il, voir « ces êtres divins, le reste de cette ancienne humanité faite d'une race d'or ». Aussi la lutte entre Arcésilas et Zénon est-elle une lutte entre deux esprits différents.

Du côté d'Arcésilas, c'est l'esprit de la culture sophistique et humaine ; instruit en mathématiques et en musique, faisant d'Homère sa lecture quotidienne, familier avec Pindare, il acquit, grâce à ses heureux dons et à cette éducation, une facilité de parole et un art de persuader qui lui attirèrent une grande foule d'élèves (1) ; rien du style lourd et encombré de mots techniques des Stoïciens ; rien non plus de leur gravité un peu pesante : Arcésilas est un moqueur acerbe et redouté. Leur conception de l'enseignement devait être fort différente : les Stoïciens sont d'infatigables polygraphes qui fixent leur dogme en formules écrites ; Arcésilas est un infatigable jouteur qui accommode de mille façons la discussion à l'occasion qui s'offre, un improvisateur ; aussi devait-il mettre la parole vivante au-dessus de l'écrit muet, et il n'a rien écrit, pas plus que Socrate ou Pyrrhon. D'autre part, au point de vue politique, son attitude est tout autre que celle des grands Stoïciens ; s'il s'abstient, comme eux, de politique active dans la cité, il ne montre pas le même empressement auprès des pouvoirs naissants : personnage considérable dans la ville par sa fortune personnelle comme par son enseignement, il se dérobe aux avances que lui fait le protecteur des Stoïciens, Antigone Gonatas ; il n'a de relations personnelles qu'avec Eumène, roi de Pergame : on ne voit nulle trace chez lui du cosmopolitisme stoïcien.

Ces circonstances peuvent servir à comprendre les résistances que trouva chez lui la prétention affichée des Stoïciens à la certitude, prétention qui tranche tellement sur l'ordinaire modestie des philosophes grecs ; c'est, en lui, tout l'esprit critique et analyste des Grecs qui se révolte contre la synthèse définitive que voudraient imposer les Stoïciens. Non seulement Arcésilas leur oppose le dicton de Socrate (la seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien), mais il retrouve chez tous les

(1) Diogène Laerce, IV, 31-37.

philosophes la même hostilité au dogmatisme, chez Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Héraclite, Xénophane, Parménide et Platon ; ce sont bien là aussi les ancêtres que lui trouve l'Épicurien Colotès, comme on l'a vu plus haut ; ses adversaires et lui sont d'accord pour dégager dans la pensée grecque une tradition antidogmatique (1).

« Par devant Platon, par derrière Pyrrhon, au milieu Diodore », tel est le portrait composite qu'Ariston donne d'Arcésilas. Sa manière est la manière libre et enjouée de Platon ; sa conclusion est celle de Pyrrhon, c'est que le sage doit suspendre son jugement ; mais sa méthode est celle de Diodore le Mégarique, c'est la dialectique. Le résumé très précis que Sextus a conservé de sa discussion sur la théorie de la certitude de Zénon nous montre en effet l'emploi de la dialectique au sens le plus précis du mot (2). Arcésilas n'introduit aucune affirmation et se sert uniquement de celles qui sont posées par ses adversaires. C'est, insistons-y bien, en se plaçant dans l'hypothèse des Stoïciens qu'il les réfute.

Les Stoïciens distinguent entre la science, compréhension inébranlable, qui n'appartient qu'au sage, et l'opinion, assentiment faible appartenant au méchant et dont le sage est tout à fait exempt. Entre la science et l'opinion se trouve la compréhension ou perception, assentiment à une représentation compréhensive ; cette perception, qui est certaine, appartiendrait à la fois au sage ou au méchant. Or d'après les Stoïciens eux-mêmes, cette compréhension ou perception est impossible ; car ou bien elle appartiendra au sage et elle sera science ; ou bien elle appartiendra au méchant, et alors elle sera opinion, puisque le méchant doit toujours se tromper. D'autre part leur définition de la perception est en contradiction avec leur définition de l'assentiment ; car ils définissent la perception, l'assentiment à une représentation : or ils disent qu'on ne

(1) PLUTARQUE, *Contre Colotès*, 26 ; CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, 14.
(2) *Contre les Mathématiciens*, VII, 150-158 ; Cf. aussi CICÉRON, *ibid.*, II, 94-98.

peut donner son assentiment qu'à un discours et à un jugement. Enfin, leur définition de la représentation compréhensive : une représentation vraie telle qu'elle ne peut devenir fausse, est en contradiction avec de nombreux faits que les Stoïciens sont les premiers à reconnaître et à exposer en détail, et d'où il résulte qu'il n'y a nulle représentation prétendue vraie à laquelle une représentation reconnue fausse ne soit tellement semblable qu'on ne peut les distinguer. C'est sur ce dernier point que se donne carrière l'argumentation sceptique, qui se transmettra à peu près invariable jusqu'à la première *Méditation* de Descartes ; nous en connaissons le détail (qui, sans doute, ne remonte pas entièrement à Arcésilas), par Cicéron et saint Augustin (1) ; les erreurs des sens, les songes. l'ivresse, la folie engendrent des représentations fausses indiscernables des vraies, pour celui qui les éprouve ; même dans l'état normal, on est forcé d'admettre qu'il y a des représentations indiscernables entre elles, comme par exemple celle de deux œufs ; et c'était une plaisanterie habituelle, pour prouver au sage que. lui aussi, il opinait, de l'amener à confondre deux frères jumeaux (2). Enfin le sorite ou argument du tas est destiné à montrer qu'il y a des séries de représentations d'un même objet, telles que nous ne puissions indiquer précisément la limite à partir de laquelle une représentation n'est plus compréhensive (3) ; combien de grains faut-il ajouter à un grain de blé pour que ces grains forment un tas ? Dans cet exemple familier Arcésilas semble avoir voulu montrer la continuité parfaite qu'il y a entre la vérité et l'erreur.

Concluons donc que le sage stoïcien est forcé d'admettre ou bien qu'il aura des opinions, ou bien qu'il suspendra son jugement. Comme l'on n'admet pas la première alternative, comme l'erreur, la légèreté, la témérité sont étrangères au sage, il ne reste que la seconde.

(1) AUGUSTIN, *Contre les Académiciens*, II, 5, 11.
(2) DIOGÈNE LAERCE, VII, 162.
(3) SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 411

On sait les conséquences que Pyrrhon tirait de cette abstention ; c'est l'inactivité complète, dont Ariston ne pouvait sortir que par l'arbitraire. Or cette conséquence forme le fond d'une objection que l'on fit de bonne heure (comme on le voit par l'exemple de Colotès) à Arcésilas ; la vie pratique devient impossible selon ces principes. Arcésilas, qui n'est ni un contemplatif ni un solitaire répugne à cette conséquence. Le bonheur n'existe que grâce à la prudence, et la prudence consiste en des actions droites. Sans doute, d'après Sextus, la fin est pour lui la suspension de jugement ; mais rien n'indique qu'il en fasse la raison positive du bonheur (1). Il y a donc un critère ou une règle (κανών) des actions volontaires, bien qu'il n'y ait pas de critère de la vérité. On sait combien ces deux critères sont inséparables pour le dogmatisme, dont cette liaison constitue l'essence même; c'est que, chez cet être raisonnable qu'est l'homme, l'inclination et par conséquent l'action ne peuvent exister, si l'intelligence n'y donne pas son assentiment. Arcésilas paraît bien avoir admis au contraire que l'homme peut accomplir des actions sans donner son assentiment; l'action habituelle est une action de ce genre, et l'on sait combien les sophistes avaient insisté sur le rôle de la coutume. Mais Arcésilas ne s'en tient pas là ; il cherche un critère plus précis en ce qu'il appelle le raisonnable (εὔλογον) ; « l'action droite, dit-il, sera celle qui, une fois faite, pourra se défendre par son caractère raisonnable. » Quel est le sens exact de ce mystérieux critère de l'action ? Il ne s'agit, bien entendu, pas de vraisemblance, puisqu'il a été démontré une fois pour toutes que les représentations sont toutes d'égale valeur. Il est à remarquer d'autre part que la définition de l'action droite (celle du sage) est mot pour mot celle que les Stoïciens donnent de l'action convenable, c'est-à-dire de celle que le méchant lui-même peut accomplir en suivant ses inclinations naturelles ; ils y emploient le mot

(1) SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 232.

εὔλογον que Cicéron rend par *probabilis* (1). N'est-il pas vraisemblable qu'Arcésilas, suivant en cela la tradition des maîtres de l'Académie, et surtout de Polémon, a voulu prendre pour critère les inclinations naturelles, auxquelles il est raisonnable de céder ?

Nous ne connaissons bien qu'un aspect de l'enseignement d'Arcésilas ; mais il reste bien des traces de l'examen critique des autres dogmes des Stoïciens, comme par exemple la conséquence absurde qu'il tirait de leur théorie du mélange total (2). D'autre part, certains textes nous le montrent disposé à admettre la théorie des choses indifférentes ; il soutenait avec eux l'indifférence à la douleur et à la mort : « La mort n'est un mal que dans l'opinion ; quand elle est là, elle ne fait aucun mal ; elle ne fait du mal qu'absente et attendue. » C'est sans doute aussi pour montrer que la pauvreté n'était en soi ni bonne ni mauvaise qu'il faisait voir qu'elle apparaissait tantôt comme un mal tantôt comme un bien (3). Cet enseignement devait faire, selon la tradition sophistique, une très grande part à la virtuosité ; il critiquait toute thèse, quelle qu'elle fût, et avait coutume en chaque sujet de soutenir le pour et le contre, non pas pour démontrer la fausseté d'une thèse, mais pour montrer la nécessité de chercher plus avant. Mais la forme littéraire qui avait son agrément était le dialogue ; d'après Cicéron, il fut le premier à reprendre la tradition du dialogue philosophique qui, par Carnéade, persiste jusqu'à Cicéron lui-même pour être reprise ensuite par Plutarque. C'est la forme la plus contraire qui soit au nouvel enseignement dogmatique, et elle suffirait pour indiquer la radicale opposition d'esprit aux enseignements nouveaux (4).

Dans ces conditions, il n'y a aucune raison de croire qu'Arcé-

(1) Cicéron, *Des Devoirs*, I, 8.
(2) Plutarque, *Contre les Stoïciens*, ch. xxxvii.
(3) Cicéron, *Des Fins*, V, 32 ; Plutarque, *Consolation à Apollonius*, ch. xv Stobée, *Florilège*, 95, 17.
(4) Cicéron, *Académiques*, fragm. 20 ; *Des Fins*, II, 2 ; *De la Nature des Dieux*, I, 5.

silas réservait à ses disciples un enseignement dogmatique secret, qu'il ne donnait qu'aux mieux doués, et qu'il cachait au public, « par crainte, dit Dioclès de Cnide, des Théodoriens et de Bion le sophiste. » Le renseignement tendancieux de ce Dioclès, qui est peut-être un de ses contemporains, a été reproduit à satiété par des auteurs très postérieurs, Cicéron, Sextus, saint Augustin qui, sans doute. se seraient plu à voir l'enseignement platonicien maintenu sans défaillance à l'Académie (1).

VI. — La nouvelle Académie au IIe siècle : Carnéade

Tous les philosophes dont nous avons parlé jusqu'ici appartiennent au IIIe siècle ; le IIe siècle où eurent lieu tant d'événements importants pour l'histoire de l'Occident, la conquête romaine, conquête de la Macédoine (168), conquête de la Grèce (146), conquête de l'Asie-Mineure (132) ne voit pas naître de philosophes originaux, hors Carnéade de Cyrène, qui, après le scholarchat de Lacydes (+ 241) et après une période obscure où l'école ne fut dirigée que par le collège des anciens (2), prit avant 156 la direction de l'Académie qu'il garda jusqu'à sa mort en 129. Son nom est inséparable de celui de Clitomaque de Carthage qui dirigea l'école après lui jusqu'en 110. En effet Carnéade n'a rien écrit, et c'est Clitomaque qui se fit le prophète de sa philosophie ; c'est à lui que Cicéron a emprunté l'exposé qu'il nous donne de sa théorie de la connaissance.

Nous ne connaissons de la vie de Carnéade qu'un événement resté célèbre : le sénat romain, devenu l'arbitre des cités grecques, avait condamné Athènes à une amende de cinq cents talents pour la dévastation de la ville d'Orope. Le peuple athénien envoya au sénat pour défendre sa cause trois ambassadeurs choisis chacun dans une des trois écoles philosophiques : Dio-

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 234 ; Credaro, *Lo scetticismo degli Academici*, vol. II, p. 189.
(2) Wilamowitz-Moellendorf, *Hermes*, vol. XLV, p. 406.

gène le Stoïcien, Critolaüs le Péripatéticien, et enfin Carnéade l'Académicien : ils allaient à Rome, comme, un siècle avant, tant de leurs prédécesseurs étaient allés chez les diadoques ; ils y firent sensation par les discussions qu'ils donnèrent en public, Carnéade par son éloquence fougueuse, Critolaüs par ses phrases arrondies et sentencieuses, Diogène par sa manière sobre et modérée (156).

D'après une classification donnée par Sextus, Arcésilas et Lacyde formeraient la seconde Académie, Carnéade et Clitomaque la troisième (1) ; cette division rend en tout cas justice à l'originalité de Carnéade, qui est un des penseurs les plus profonds et les plus subtils de l'époque hellénistique. Une autre circonstance rend sa pensée d'accès difficile : Carnéade n'a rien écrit, et c'est seulement par l'intermédiaire de ses disciples que nous arrivons jusqu'à lui. Ajoutons que les écrits de ces disciples ont péri, et que nous ne les connaissons que par les emprunts qu'y ont fait Sextus Empiricus et Cicéron dans ses deux traités intitulés *Premiers* et *Seconds Académiques* ; ces traités eux-mêmes ne nous sont parvenus que d'une manière incomplète, et notamment la partie où Cicéron exposait pour elle-même la théorie de la connaissance de Carnéade a disparu. Or, sur un point capital de cette théorie, il y a divergence expresse entre deux interprétations de sa pensée : Carnéade a-t-il ou non abandonné la suspension du jugement comme idéal de la sagesse ? Un seul témoin, mais d'importance, dit qu'il est resté fidèle à la pensée d'Arcésilas ; c'est son disciple et successeur Clitomaque ; d'après l'exposé qu'en donne Cicéron à partir du chapitre 31 des *Premiers Académiques*, après avoir indiqué que, d'après Carnéade, bien des choses paraissent vraies au sage, il ajoute : « Et pourtant le sage n'y donne pas son assentiment, parce qu'il peut toujours exister une chose fausse pareille à cette chose vraie. » Tout au contraire, un autre disciple de

(1) *Hypotyposes*, I, 220.

Carnéade, Métrodore, suivi par les scholarques académiciens qui ont succédé à Clitomaque, Philon et Antiochus (1), témoigne non sans vivacité que Carnéade a été mal compris et qu'il a abandonné l'intransigeance d'Arcésilas, qui rendait la vie impossible ; la même interprétation, sans indication de source, se retrouve dans les exposés de Sextus et du néo-platonicien Numénius (2). Malgré l'abondance des témoins, nous avons une raison importante de nous méfier de cette seconde interprétation ; nous verrons, en effet, comment l'Académie, après Clitomaque, a évolué d'une manière inattendue vers le dogmatisme stoïcien : ses chefs avaient le plus grand désir de montrer qu'ils avaient le grand Carnéade pour eux, et ils ont pu altérer sa pensée.

Il ne faut pas se dissimuler pourtant que, à qui accepte l'interprétation de Clitomaque, les thèses de Carnéade sur la connaissance deviennent d'une interprétation moins facile. Il y a d'abord une partie de ces thèses qu'il soutient en commun avec Arcésilas et celle-ci ne souffre pas de difficulté ; la critique des affirmations dérivant des sens ou de la coutume, celles de la raison n'ont peut-être contenu rien de bien original. L'argument de la non-différence (ἀπαραλλαξία) entre les représentations considérées comme vraies et celles qui sont considérées comme fausses, l'argument tiré du changement perpétuel des apparences, qui interdit d'attribuer d'une manière fixe une couleur ou une forme à un objet, l'argument du sorite ou du menteur, les preuves tirées de la diversité des coutumes, tout cela est déjà, au IIe siècle, de la « viande remâchée (3) ». Mais nous voulons parler du critère positif, que Carnéade a juxtaposé à sa critique. Ce critère, qu'il appelle le vraisemblable ou persuasif (πίθανον) a pour fonction, non seulement de guider la pratique de la vie, comme le *raisonnable* d'Arcésilas,

(1) Cicéron, *ibid.*, 78-148.
(2) Dans Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV, 7, 5.
(3) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VII, 143, 402 et 412 ; Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 93-96 ; 87 ; *Tusculanes*, I, 108.

mais, ce qui est tout nouveau, de nous donner une règle de discussion dans la recherche des êtres et de nous faire approcher de la vérité : critère non seulement pratique mais théorique (1). Or, si le vraisemblable est pour lui un critère théorique, il justifie une affirmation concernant la réalité ; et si, par hypothèse, cette affirmation ne peut être certaine, elle est une opinion; il semble donc que user de ce critère, c'est adhérer à une opinion incertaine, et, dans ce cas, les adversaires de Clitomaque auraient raison.

Voyons donc de plus près la nature de ce critère ; d'après l'exposé de Sextus (2), la réforme de Carnéade consiste essentiellement à chercher le critère non dans le rapport de la représentation à l'objet, mais dans le rapport de la représentation au sujet. Sous le premier rapport, notre représentation est effectivement vraie ou fausse, mais nous n'en pouvons rien savoir, puisqu'un terme du rapport nous manque ; sous le second rapport, il en est qui nous paraissent vraies et d'autres ne nous paraissent pas vraies. Considérant les premières, nous pouvons chercher pourquoi elles ont cette force persuasive; or nous nous apercevons que cette force a des degrés et varie selon les circonstances ; si un objet est petit ou à une grande distance, si notre vue est faible, cette force est petite ; dans les cas contraires, les représentations paraissent vraies avec assez de force et elles peuvent nous servir de critère. Une expérience prolongée nous montrera que même celles-ci peuvent, en des cas fort rares, être fausses ; qu'il nous suffise qu'elles soient vraies en général, car « c'est sur la généralité que sont réglés nos jugements et nos actions ».

Voilà un langage tout nouveau ; il ne s'agit plus d'opposer en bloc la certitude absolue à l'incertitude, mais de se tenir dans l'entre-deux et de déterminer toutes les nuances que comportent les intermédiaires : c'est le probabilisme de

(1) Cicéron, *ibid.*, 32 Sextus, *ibid.*, 436.
(2) *Ibid.*, 168-176.

Carnéade, si distinct des négations tranchées d'Arcésilas.

Comme Sextus le répète deux fois, le critère de Carnéade « a une largeur (1) », c'est-à-dire qu'il contient des degrés en plus et en moins. Dès lors le problème de l'assentiment se déplace ; s'il s'agit, comme le veulent les Stoïciens, d'avoir une représentation qui permette de saisir l'objet lui-même, le sage suspendra toujours son jugement, et l'on ne peut dire qu'il opinera, c'est-à-dire qu'il croira faussement saisir un objet ; mais s'il s'agit non pas d'atteindre l'objet, mais de comparer les représentations entre elles par leurs caractères internes, on pourra avoir, comme le dit Carnéade exposé par Clitomaque (2), un fort penchant à obéir à ces représentations, sans pourtant croire saisir directement par elles une réalité.

On change d'opinion et l'on arrive d'une opinion moins probable à une opinion plus probable non pas en percevant une réalité qu'on ne saisissait pas d'abord, mais en se représentant d'une façon précise et détaillée ce qu'on ne se représentait d'abord que d'une manière confuse, en voyant par exemple qu'une corde roulée que l'on prenait dans la demi-obscurité pour un serpent, ne bouge pas, qu'elle n'a pas la couleur d'un serpent ; la représentation ainsi parcourue dans ses détails (διεξωδευμένη) nous donne plus de sécurité. Cette sécurité augmente encore, lorsque cette représentation n'est pas entravée (ἀπερίσπαστος) par une autre représentation ; ainsi la représentation qu'Admète a d'Alceste, lorsque Hercule la ramène des enfers, peut être aussi précise qu'on voudra ; Admète n'y croit pas parce qu'il sait qu'Alceste est morte (3). En un mot ce que Carnéade substitue à une prétendue perception directe des objets, c'est un examen critique des représentations, qui repose sur ce fait, si peu remarqué jusque là, qu'« une représentation

(1) *Contre les Mathématiciens*, VII, 173 ; 181.

(2) Sextus, *ibid.*, VII, 230.

(3) D'après Sextus, *Hypotyposes*, I, 227 ; l'ordre des caractères diffère dans l'exposé (fait d'après Antiochus) du *Contre les Mathématiciens*, VII, 176 (Cf. Mutschmann dans le *Rheinisches Museum*, 1911, p. 190).

n'est jamais solitaire, mais que les représentations sont suspendues l'une à l'autre à la manière des chaînons d'une chaîne ». Une sorte de méthode d'analyse et de synthèse est substituée à la prétendue vision directe de l'évidence.

Carnéade ne s'attaque pas seulement à la théorie stoïcienne de la certitude, mais aussi à la physique de l'école ; il ne pouvait supporter ce dogmatisme qui prétend connaître le secret des choses ; la théologie de l'école, avec ses théories de la divination et du destin, fait surtout l'objet de ces critiques. Ces critiques elles-mêmes sont du type dialectique ; c'est en tirant correctement les conséquences des opinions admises par les Stoïciens qu'il en fait sentir l'absurdité.

Par exemple sa critique de la notion des dieux : les dieux sont, pour les Stoïciens, des êtres animés, bienheureux et d'une vertu parfaite. Considérons chacun de ces points : un être vivant a des sensations, et un être aussi parfait qu'un dieu a au moins autant de sensations que les hommes ; donc il possède le goût, avec le goût, des sensations du doux et de l'amer, avec ces sensations, des états agréables ou pénibles ; s'il a des états de ce genre, il est susceptible de changement, donc corruptible ; ce n'est pas un dieu. Il en est de même de toutes les sensations. La sensation en général n'est-elle pas d'ailleurs un changement par altération ? or tout être qui subit une altération est corruptible et ne peut être un dieu. Dieu, disent les Stoïciens, est un être parfaitement vertueux ; or, d'après eux, qui a une vertu les a toutes ; il faut donc attribuer aux dieux la continence, et avec elle la résistance au mal ; Dieu ressentant le mal, est capable de changement, donc de corruption ; ce n'est pas un dieu. On pourrait en dire autant de toutes les vertus.

On trouve également trace d'une autre sorte d'argumentation qui s'adresse moins directement aux Stoïciens. Carnéade demande au dogmatique si Dieu est fini ou infini, s'il est un incorporel ou un corps, s'il a la voix ou s'il en est privé ; et il prouve successivement l'impossibilité de chacune des deux alter-

natives. Dieu ne peut être ni infini, car il serait immobile et sans âme, ni fini, car il ferait partie d'un tout plus grand qui le dominerait. Il ne peut être ni un incorporel, car l'incorporel (au sens stoïcien du mot, c'est-à-dire le temps ou le lieu) ne peut agir, ni un corps, car tout corps est corruptible. Il ne peut être ni privé de voix, ce qui contredirait la notion commune qu'on en a, ni doué de voix, puisqu'il n y a pas de raison de lu donner un langage plutôt qu'un autre.

Cette critique de la théologie est d'importance ; la notion de dieu est, par elle, rejetée dans un impénétrable mystère ; si Dieu possède la vie, la pensée, la vertu, la parole, ce ne peut être au sens humain de ces mots. Carnéade prépare indirectement le retour à une théologie platonicienne moins anthropomorphique que celle des Stoïciens (1).

Sa critique de la divination est aussi toute dialectique. Ou bien l'événement prédit est fortuit, et alors comment le prévoir ? Ou bien il est nécessaire, et alors il est objet de science et non plus de divination ; de plus la divination qui le fait connaître ne peut servir à nous en garantir s'il est un mal ; elle est donc nuisible. Pour saisir la véritable portée de cette critique, il faut connaître des sentiments dans lesquels plus tard Épictète recommande d'aborder les devins, non pas avec le désir de servir nos intérêts temporels, mais avec une parfaite confiance en la bonté divine. Là encore, la critique de Carnéade suggère un sentiment religieux plus raffiné (2).

Cicéron, en son traité *Sur le Destin* nous rapporte enfin la critique de Carnéade sur la thèse de Chrysippe qui prétendait allier le destin et la liberté ; il n'a pas de peine à montrer que, malgré les efforts de Chrysippe, il suit de l'affirmation du destin que rien n'est en notre pouvoir. En revanche il conteste la nécessité de la liaison que Chrysippe a établie entre l'affirmation du destin et le principe de causalité. De ce que rien n'arrive

(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, IX, 137-190
(2) Cicéron, *De la Divination*, I, 4, 7 ; II, 3, 9 ; Épictète, *Dissertations*, II, 7.

sans cause, il ne suit pas que tout arrive par le destin, c'est-à-dire par une trame de causes liées l'une à l'autre ; il peut y avoir des causes indépendantes qui s'insèrent du dehors dans la trame des choses, et la volonté libre de l'homme peut être une de ces causes. La portée de cette critique est au fond la même que celle des précédentes ; elle suggère qu'il existe un ordre de choses qui échappe à la compétence du physicien. Carnéade, pas plus qu'Arcésilas n'est, comme Pyrrhon, un désespéré ; mais ils ont le sentiment d'un univers plus profond et plus complexe que celui que prétendait atteindre d'un coup le rationalisme stoïcien.

Carnéade enfin prépare aussi le développement de la morale, en montrant que la théorie stoïcienne des préférables aboutit à des conséquences très voisines des thèses que Platoniciens et Péripatéticiens s'accordent à admettre ; car leur principe de choix entre les actions est le même (1).

Le rôle de Clitomaque fut surtout de maintenir dans sa pureté la pensée de Carnéade. Stobée a conservé de lui quelques phrases où s'expriment d'une manière frappante l'incertitude des choses humaines et la part prépondérante que la Fortune a dans les affaires humaines. Cicéron lui fait exprimer avec force la thèse que nous avons considérée comme celle de Carnéade : nous pouvons suivre ce qui nous paraît, et même approuver les représentations qui ne sont entravées par aucun obstacle, pourvu que ce soit sans assentiment (2).

Sa critique de la rhétorique, que Sextus (3) nous fait connaître, jette un jour curieux sur un débat qui commençait à poindre, et qui va se continuer pendant les siècles suivants : c'est le débat entre la rhétorique et la philosophie comme moyens de haute culture. Ce débat n'avait aucun sens dans un mode d'exposer tel que celui des Stoïciens, qui ne rivalisait d'aucune

(1) Cicéron, *Des Fins*, III, § 41.
(2) *Florilège*, 98, 67 ; 109, 29 ; *Académiques*, II, 103.
(3) *Contre les Mathématiciens*, II, 20-43.

manière avec la rhétorique. Au contraire les Académiciens sont des orateurs ; des élèves des rhéteurs quittaient leur maître pour aller entendre Carnéade (1), et Clitomaque prend l'offensive contre eux en déniant à la rhétorique le droit d'exister comme un art de pure forme indépendant de la philosophie. Dès l'époque de Carnéade, d'ailleurs, son contemporain péripatéticien, Critolaüs, critiquait la définition stoïcienne de la rhétorique, l'art de bien dire, qu'il trouvait trop formelle et lui opposait la rhétorique comme art de persuader. On pressent la place que la rhétorique doit prendre comme organe naturel des doctrines complexes et nuancées que nous avons exposées dans ce chapitre. Le mode d'exposition de la philosophie change d'ailleurs sous ces influences, à partir de la fin du IIe siècle, et nous allons voir les Stoïciens eux-mêmes être les premiers à s'humaniser.

BIBLIOGRAPHIE

I. — POLYSTRATE, *Du mépris irrationnel ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire* (édit. Wilke, Teubner, 1905) ; cf. PHILIPPSON, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 1909, p. 487).
II. — WENDLAND. *Philo und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlin, 1895. *Teletis reliquiae*, edit. Otto Hense, Freiburg, 1889.
A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.
III. — BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 2e éd., Paris, 1923.
GOEDECKEMAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
VI. — HENSE, *Aristo bei Plutarch*, Rheinisches Museum, XLV, 1890.
V et VI. — Mêmes ouvrages qu'au n° III.
CREDARO, *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milan, 1889, 1893.
R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophischen Schriften*, III^{er} Theil, 1883.

(1) DIOGÈNE LAERCE, IV, 62.

CHAPITRE V

Les courants d'idées au Ier siècle avant notre ère

I. — Le moyen stoicisme : Panétius

Les scholarques qui succédèrent à Chrysippe au courant du IIe siècle jusqu'à Panétius, de 204 à 129, nous font déjà assister à un certain changement de la pensée stoïcienne et comme à une détente du dogmatisme. Sextus dit, sans d'ailleurs préciser davantage, que les nouveaux Stoïciens admettent comme critère non plus la représentation compréhensive toute seule, mais la représentation compréhensive qui n'a pas d'obstacles ; et ils empruntent aux Académiciens eux-mêmes des exemples de représentations compréhensives, qui pourtant n'emportent pas la croyance, telles que celle qu'Admète avait d'Alceste quand elle fut ramenée des enfers. C'était admettre que ce qui fait la certitude, c'est moins la représentation elle-même que son rapport à l'ensemble dont elle fait partie. Ils luttent sans doute contre Carnéade, et l'on connaît l'argument *ad hominem* que lui adressait Antipater de Tarse : Carnéade devait admettre qu'il apercevait au moins une chose, à savoir que rien ne peut être perçu (1).

Pourtant on voit tomber des traits essentiels de la conception du monde, notamment la thèse de la conflagration universelle : Zénon de Tarse et Diogène de Babylone (qui l'avait d'abord acceptée) n'osent la nier, mais ils suspendent leur juge-

(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VII, 253 ; Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 109.

ment. Boéthus de Sidon, en revanche, emploie contre elle toute une série d'arguments qui nous ont été conservés par Philon d'Alexandrie (1). Le fond de ces arguments, c'est que le caractère divin et parfait du monde n'est pas compatible avec sa corruptibilité. En de beaux vers, Lucrèce (V, 1215) montre l'homme contemplant les étoiles et se demandant si, « capables grâce aux dieux de se conserver éternellement, elles pourront, dans leur course sans fin à travers les âges, mépriser les puissantes attaques d'une durée sans bornes. » Le sentiment que le monde est créé et doit disparaître, loin d'être pour l'Hellène une preuve de la puissance de Dieu, est au contraire un signe de son impuissance. C'est bien l'idée de Boéthus : la corruption du monde n'aurait pas de cause, puisqu'elle ne peut venir ni de l'extérieur, c'est-à-dire du néant, ni de l'intérieur du monde qui ne contient aucun principe de maladie (c'est là l'enseignement du *Timée*) ; de plus le monde ne se détruit ni par division, puisqu'il ne résulte pas d'un assemblage d'atomes, ni par altération de la qualité, puisque les stoïciens admettent, on l'a vu, que son individualité ou qualité propre reste, après la conflagration, la même qu'avant, ni par confusion ; elle est donc impossible. Enfin, et c'est l'argument suprême, le dieu, pendant toute la durée qui suit la conflagration, reste inactif ; or un dieu inactif est un dieu mort. Boéthus revient, on le voit, à une tradition théologique plus ancienne que le stoïcisme et qui s'imposera de plus en plus aux tenants de l'hellénisme.

La morale aussi se modifie. La formule de la fin que donne Diogène de Babylone : « User de raison dans le choix des choses conformes à la nature et le rejet de choses contraire », ou bien celle d'Antipater : « vivre en choisissant ce qui est conforme à la nature et en rejetant ce qui est contraire », insistent avec beaucoup de force sur la nécessité et les raisons d'un choix. évidemment contre l'indifférentisme d'Ariston. Dans la curieuse dis-

(1) *De l'Incorruptibilité du monde*, ch. xv.

cussion entre Diogène et Antipater sur un cas de conscience (1) (un commerçant amène à Rhodes pendant une famine une cargaison de blé ; supposé qu'ils sachent que d'autres vaisseaux vont arriver, doit-il le cacher pour vendre son blé plus cher ?), Diogène soutient qu'il n'a rien à dire puisqu'il ne violera ainsi aucune loi établie ; Antipater soutient que son devoir est de le dire, notre instinct social nous induisant à faire tout ce qui est utile aux hommes : opposition entre une sorte de pharisaïsme découlant assez naturellement de la notion des fonctions dans l'ancien stoïcisme, et une conception plus large, plus libre, plus humaine, des devoirs qui sera celle du moyen et du nouveau stoïcisme. Il s'agit surtout de régler la vie commune, et nous voyons Antipater se faire le défenseur du mariage, ce devoir religieux, forme supérieure de l'amitié et de l'entr'aide, dont l'affaiblissement est un funeste sypmtôme pour la société (2).

Nous avons vu Boéthus introduire le platonisme dans la physique ; nous voyons Antipater rattacher expressément la morale stoïcienne à Platon en cherchant chez lui l'origine de l'idée que l'honnête est seul un bien (3) ; et c'est peut-être par un retour aux idées de Platon qu'un disciple d'Antipater, Héraclide de Tarse, abandonne le paradoxe que « toutes les fautes sont égales ».

Mais tous ces traits s'accusent chez Panétius de Rhodes, un des personnages les plus curieux du IIe siècle finissant. L'amitié qui lia Panétius (ainsi que l'historien Polybe) à des Romains éminents de son temps, à Scipion Émilien et à Lélius, au moment où l'ordre romain commençait à s'imposer à tous et, réalisant le rêve d'une société universelle, paraissait consommer l'histoire, est un des symptômes les plus curieux de l'esprit du temps. Sa noblesse de caractère et sa gravité le rendaient digne, dit Cicéron (4), de cette familiarité. Avant 129, année

(1) CICÉRON, *Des Devoirs*, III, 50-55.
(2) STOBÉE, *Florilège*, 70, 13 ; 73, 25.
(3) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 14.
(4) *Des Fins*, IV, 33.

où il prit à Athènes la direction de l'école et sans doute depuis 146, il ne quitta guère Scipion, l'accompagnant en 142 dans son voyage à Alexandrie, faisant partie avec Polybe d un voyage d'exploration organisé en 146 par Scipion le long de la côte occidentale d'Afrique. Panétius voyait en Scipion une sagesse, une réserve, une tenue morale qui faisaient son admiration (1). Scipion, d'autre part, devait trouver dans le stoïcisme un guide moral bien nécessaire avec la croissance rapide de Rome et toutes les ambitions qu'elle suscitait. « Comme on confie, disait-il à Panétius, à des dompteurs les chevaux capricieux, il faut amener les hommes trop confiants en leur étoile à la règle de la raison et de la doctrine, pour qu'ils se rendent compte de la faiblesse des choses humaines et de l'inconstance de la fortune (2) ». La vieille éducation traditionnelle doit donc céder le pas à un enseignement rationnel. Les disciples romains de Panétius sont nombreux et influents ; c'est Quintus Tubéron, le neveu de Scipion, fervent Stoïcien dans sa conduite, qui écrivit un traité *Sur l'Office du juge*, où il conciliait sans doute ses connaissances juridiques avec la doctrine stoïcienne (3) ; Mucius Scaevola, augure et juriste ; Rutilius Rufus, proconsul d'Asie Mineure ; Ælius Stilon, un grammairien et historien qui fut maître de l'érudit Varron. Après ce long séjour à Rome, il dirigea l'école à Athènes de 129 à 110.

L'univers de Panétius est bien différent de celui de Zénon ; il a un grand enthousiasme pour Platon, « le divin, le très sage, le très saint, l'Homère des philosophes (4). » Il n'attache plus à la dialectique broussailleuse la même importance que les fondateurs de l'école, et son enseignement commence par la physique (5). Mais l'unité du cosmos se détend : la conflagration universelle, qui était comme le symbole de la toute-puissance

(1) Pline, *Histoire naturelle*, V, 1 ; Cicéron, *Devoirs*, II, § 76 (Cf. *Rheinisches Museum*, LIII, p. 220).
(2) *Des Devoirs*, I, 90.
(3) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 22, 7 ; XIV, 2, 30.
(4) Cicéron, *Tusculanes*, I, xxxii, 79.
(5) Diogène Laërce, VII, 141.

de la raison, est niée ; ce monde, si beau et si parfait, conservera toujours un ordre identique à celui que nous contemplons. Avec la conflagration tombe la sympathie universelle ; « quelle apparence que, d'une distance presque infinie, l'influence des astres puisse s'étendre jusqu'à la lune, ou plutôt jusqu'à la terre ? ». En même temps que la sympathie, il rejette la divination, fondée sur elle ; et il est disposé à admettre un certain relâchement dans le destin (1).

Ces modifications touchent au fond des choses : Panétius n'est plus un théologien, c'est un humaniste ; c'est l'activité civilisatrice de l'homme qui l'intéresse, la raison humaine en mouvement, créatrice des arts et des sciences, beaucoup plus que la raison divine immanente aux choses. Aussi rejette-t-il pour l'âme (qui n'est pour lui qu'un souffle enflammé) toute destinée en dehors de sa vie dans le corps ; il allait, nous dit-on, jusqu'à nier l'authenticité du *Phédon*. L'âme doit mourir, dit-il, puisqu'elle est née, et la preuve qu'elle ne préexiste pas à la naissance, c'est la ressemblance morale des enfants avec leurs parents. D'autre part, elle est corruptible puisqu'elle est sujette à la maladie ; et enfin sa partie éthérée doit regagner à la mort les hauteurs du monde dont elle est issue (2).

Il ne faut pas s'étonner non plus qu'il traitât la théologie des écoles de simple bavardage : il est sans doute l'auteur responsable de cette étude positive de la théologie que l'on trouve chez son disciple Scaevola qui l'a transmise à Varron (3). Il y a en fait trois théologies : celle des poètes, si futile, qui met les dieux au-dessous des hommes de bien, celle des philosophes qui s'accorde mal avec les croyances nécessaires aux cités, soit que, avec Evhémère, on pense que les dieux ne sont que des hommes réels que l'on a divinisés, soit que l'on accepte

(1) Cicéron, *De la Nature des Dieux*, II, 115 et 85 ; *De la Divination*, II, 91 ; I, 3 ; *Académiques*, II, 42 et 107 ; Philon, *De l'Incorruptibilité*, ch. xv ; Diogène Laërce, VII, 147 et 149.

(2) Cicéron, *Tusculanes*, I, § 42 et 79.

(3) Épiphane dans Diels, *Doxographi graeci*, p. 513, 7 ; Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 27.

des dieux qui n'ont rien de commun avec les dieux dont on voit les statues dans les cités, puisque le dieu des philosophes n'a ni sexe, ni âge, ni corps limité. Il y a enfin la théologie civile, celle du culte, instituée dans les cités par des sages, et pour laquelle Scaevola, politique avant tout, ne cache pas sa prédilection.

Panétius écrivit en 140 un traité *Du Devoir*, qui, selon Cicéron, contient sur le sujet une discussion très exacte et sans controverse. Cicéron ajoute qu'il a suivi (mais non traduit) ce traité dans les deux premiers livres de son propre ouvrage *Des Devoirs*, « non pourtant sans le corriger quelque peu (1) ». Ces deux livres forment notre principale source de renseignements sur Panétius. Son idéal paraît être la conduite de l'honnête homme trouvant, dans une société civilisée, les moyens et les occasions de satisfaire et de fortifier les penchants dont la nature l'a doué. Vivre conformément à la nature, c'est pour lui « vivre selon les inclinations qu'elle nous a données (2). » C'est notre nature individuelle qu'il faut prendre comme règle. « Sans doute il ne faut rien faire contre la nature universelle, mais, celle-ci respectée, suivons notre propre nature, et, trouvions-nous mieux ailleurs, mesurons pourtant nos volontés en les réglant sur notre propre nature (3). » Plus de ces ambitions exagérées de sagesse surhumaine. Non pas que Panétius, sous prétexte de « naturalisme », permette à l'homme de s'abandonner à toutes ses passions. La conscience que nous avons de notre humanité et de notre dignité d'homme suffit à nous arrêter. L'idée d'humanité est vraiment le centre du traité cicéronien. Il est intéressant de préciser le sens et les cas où il l'emploie. Il y a, par exemple, dit-il, deux espèces de combats : le premier est l'emploi direct de la force, comme chez les animaux ; le second est particulier à l'homme : ce sont les guerres justes, précédées

(1) Cicéron, *Des Devoirs*, III, 7 ; II, 60.
(2) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 79, 14.
(3) *Des Devoirs*, II, 110.

de déclaration, impliquant le respect des serments. Ou encore ; il y a deux sortes de sociétés, les sociétés animales et les sociétés proprement humaines dont les deux liens les plus forts sont la raison et le langage (*ratio* et *oratio*), inconnus aux bêtes. Ou enfin : la résistance au plaisir, qui est inconnue de l'animal, est au contraire digne de l'homme. Cicéron dira aussi qu'il est « inhumain » de faire servir à la perte des hommes de bien l'éloquence dont le rôle naturel est de les sauver ; il dira qu'il est très contraire à l'*humanité* de méditer dans un banquet où l'on est invité, de chanter sur la place publique (1). En un mot l'humanité, c'est tout ce qui transforme en usages civilisés les instincts brutaux de l'animal, depuis la politesse et la tenue qu'elle exige jusqu'aux règles de justice que gardent entre eux les ennemis eux-mêmes, s'ils sont hommes. L'homme de Panétius, ce n'est pas l'homme rudimentaire des Cyniques pour qui la civilisation ne crée que complications inutiles ; car le lien social vient de la nature même, et c'est elle qui nous invite à la réserve et au respect de nous-mêmes (*verecundia*). Les arts sont non pas des dons des dieux, comme disent les mythes, mais des résultats de l'effort humain, et c'est par eux que « la vie humaine civilisée est si loin de la manière de vivre des bêtes. » L'humanité transforme donc l'instinct bestial, mais sans se substituer à lui ; il y a chez les bêtes des tendances correspondantes à toutes les vertus, un désir de voir et d'entendre et une tendance désintéressée au jeu, correspondant à la vertu spéculative, un désir de conservation de soi correspondant au courage et à la tempérance, des tendances sociales innées. Les vertus humaines ne sont que ces tendances naturelles réglées par la raison (2). L'homme, contrairement à ce que dit le stoïcisme orthodoxe, est donc et reste double, raison et tendances irrationnelles.

Cette doctrine de Panétius, qui ne nous est parvenue qu'en

(1) *Des Devoirs*, I, 34 ; I, 50 ; I, 105 ; II, 51 ; I, 144.
(2) *Des Devoirs*, II, ch. IV.

échos assourdis, paraît avoir été merveilleusement vivante et vigoureuse. Après la gravité un peu pesante ou le pessimisme désenchanté des doctrines des deux siècles qui ont précédé, la pensée de Panétius, comme celle de Carnéade, est comme un nouveau départ dans la pensée grecque ; l'on a l'impression d'une vie intellectuelle ascendante, en correspondance avec les prodigieuses transformations politiques qui s'accomplissaient dans le monde.

II. — Le moyen stoicisme (suite). Posidonius

Ce brillant développement du stoïcisme se continue dans une tout autre voie avec le Syrien Posidonius d'Apamée (135-51). Grand voyageur et grand observateur de la nature, il visite toutes les côtes de la Méditerranée, Sicile, côtes de l'Adriatique, Gaule Narbonnaise, côtes d'Espagne jusqu'à l'Atlantique, où il observe le phénomène des marées. Fixé à Rhodes après 104, il y est chef d'école, en même temps qu'il y occupe l'importante fonction politique de prytane. Ses relations avec Rome sont constantes ; pendant la guerre de Mithridate, alors que Rhodes, presque seule en Orient, était restée du parti romain, il va à Rome en ambassade pour demander du secours. Pompée fut son ami personnel et lui rendit plusieurs fois visite à Rhodes ; le souvenir de leurs conversations a été gardé par Cicéron, Pline l'Ancien et Plutarque ; Pompée l'y entendit défendre la philosophie contre les usurpations du rhéteur Hermagoras : le philosophe doit se réserver les thèses générales et l'orateur se contenter des hypothèses (1). Il fut aussi l'ami et le maître de Cicéron qui séjourna à Rhodes en 77. Comme Panétius, Posidonius a adhéré de plein cœur au parti romain ; l'historien Polybe, qui voit dans la domination romaine la

(1) Cicéron, *Tusculanes*, II 26, 61 ; Pline, *Histoire naturelle*, VII, 30; Plutarque, *Vie de Pompée*, 42 (cf. Arnim, *Dio von Prusa*, p. 93).

conclusion de l'histoire, fait leur lien ; Panétius est l'ami de Polybe, et Posidonius a continué son histoire.

De ses ouvrages philosophiques pas plus que de ses ouvrages scientifiques, mathématiques, historiques et géographiques, d'une œuvre dont l'ampleur n'est comparable qu'à celle de l'encyclopédie d'Aristote, il ne reste rien. Pour reconstituer sa pensée il faut utiliser de Cicéron le livre II du traité *De la Nature des Dieux*, le livre Ier des *Tusculanes*, le traité *Sur la Divination* ; Galien nous fait connaître sa polémique contre Chrysippe sur la nature des passions ; Sénèque, dans les *Questions naturelles*, a utilisé un ouvrage météorologique d'Asclépiodote de Nicée, dont les idées remontent à Posidonius ; Strabon le cite souvent dans sa *Géographie*, et Cléomède, dans sa *Théorie du mouvement circulaire* s'inspire de lui ; ajoutons enfin quelques données de Proclus sur sa pensée mathématique dans son *Commentaire sur Euclide*.

Tout cela est bien fragmentaire, et la question si importante du sens et de la portée historique de l'œuvre de Posidonius reste fort controversée, surtout depuis que Heinze, en 1892, dans son ouvrage sur Xénocrate, et Norden, en 1903, dans son Commentaire du VIe livre de l'*Énéide*, ont cru reconnaître l'influence de Posidonius sur le mythe eschatologique du VIe livre de l'*Énéide* de Virgile et sur celui qui termine le traité de Plutarque *Sur le visage qu'on voit dans la lune*. Ces mythes tout platoniciens, dont le dernier surtout représente l'âme purifiée s'élevant vers les régions célestes, rapprochés du *Songe de Scipion*, dans lequel Cicéron montre l'âme, après la mort, contemplant l'ordre du monde, rapprochés aussi de ce fait que Posidonius, beaucoup plus nettement encore que Panétius, est revenu, contre le stoïcisme, à la théorie platonicienne de l'âme, ont amené à voir en Posidonius un penseur surtout religieux, auteur d'une synthèse entre le stoïcisme et le platonisme, et l'initiateur véritable du néo-platonisme. Partant de cette hypothèse, on a voulu voir les traces de la pensée de Posido-

nius, partout où l'on trouve cette sorte d'ascétisme mystique, qui surabonde à la fin de l'antiquité et qui suppose une conception de l'âme et une conception du monde : l'âme composée de deux éléments, l'un pur, l'autre impur, qui souille le premier et dont le premier doit se libérer; un monde fait, à l'image de cette âme, d'une région pure (le ciel ou Dieu) où doit atteindre l'esprit et d'une région impure dans laquelle il se trouve ; tels, les nombreux passages ascétiques de l'œuvre de Philon d'Alexandrie (dont le traité *De la Création du monde* viendrait d'un *Commentaire du Timée* de Posidonius), ceux de Sénèque et les conceptions cosmologiques du petit traité *Du Monde* qui se trouve dans la collection des œuvres d'Aristote.

Si l'on s'en tient à ce que l'on sait certainement, on se gardera de faire de Posidonius l'auteur responsable de ces croyances que nous allons voir s'insinuer sous tant de formes à partir de notre ère.

L'image posidonienne de l'univers ressort avec clarté du livre II du traité de Cicéron *Sur la nature des dieux*, dès que l'on accepte la belle analyse critique qu'en a faite Reinhardt. Il a montré, en comparant ce livre avec les passages correspondants de Sextus Empiricus, que Cicéron y a utilisé deux traités stoïciens de caractère fort différent, le premier, développement d'une théorie d'école, fait de syllogismes accumulés et constamment répétés sous plusieurs formes, le second d'un style tout différent, faisant grande place à l'intuition et à l'expérience, sans se servir de syllogismes ; chaque fois que Cicéron use de ce traité, on ne trouve plus aucun texte correspondant chez Sextus. Tels sont les chapitres 17 à 22 et 39 à 60 qui forment un tout, un traité sur la providence ; la providence n'y est pas prouvée comme corollaire des principes, mais saisie d'une vision directe dans l'ensemble de l'échelle ascendante des êtres depuis l'inorganique jusqu'à l'organique et à l'homme, non sans détails exotiques qui rendent le tableau très vivant. De même, aux chapitres 11, 15 et 16, il est aisé de voir que le

principe de la providence est défini moins comme une raison (à la manière de l'ancien stoicïsme) que comme un agent physique, la chaleur, qui se manifeste en particulier dans les étoiles; enfin dans les chapitres 32 à 37 se trouve la même vue d'ensemble sur la gradation des vivants, passant de la vie particulière des plantes à la vie universelle de la terre, d'où elle est issue. Selon la juste formule de Reinhardt, dans l'ancien stoïcisme, « la raison est organique ; là l'organique est rationnel ; » le feu divin n'est plus d'abord une raison, c'est une force organique (*vis vitalis*, dit Sénèque ; ζωτικὴ δύναμις).

La physique de Posidonius serait donc avant tout un dynamisme insistant sur l'expansion de la vie et la complication graduelle des êtres vivants. On conçoit ainsi dans leur sens plein la définition du monde que Diogène Laërce (VII, 138) attribue à Posidonius : un système fait du ciel, de la terre et des natures qui sont en eux. Dans un pareil système l'unité du monde, se déployant en une souple et riche variété d êtres hiérarchiquement ordonnés est le principal. Aussi serions-nous disposés à croire au témoignage de Philon d'Alexandrie (malgré un texte contraire du doxographe Aétius), qui dit que Posidonius abandonna la conflagration universelle et soutint l'éternité du monde (1).

Le même trait se retrouve dans sa théologie. Là où l'ancien stoïcisme identifiait, Posidonius paraît avoir voulu distinguer : au dire d'Aétius (2), il séparait Zeus, la nature et le destin comme trois termes dont chacun est subordonné au précédent ; Zeus serait la force dans son unité, le destin la même force envisagée sous ses aspects multiples, tandis que la nature pourrait être comme la puissance émanée de Zeus, pour relier les forces multiples du destin. Cette triade ou trinité se retrouve chez Cicéron à propos de l'origine de la divination dans son traité *De la Divination*, tout inspiré des

(1) Philon, *De l'Incorruptibilité*, II, p. 497, éd. Mangey ; Aétius, *Placita*, II, 9, 3.
(2) *Placita*, p. 324, 4 (Diels, *Doxographi graeci*).

cinq livres que Posidonius a écrits sur le même sujet. La divination peut venir soit de Dieu, lorsque Dieu vaticine par la bouche d'une prophétesse inspirée, soit du destin dans le cas de l'astrologie dont les règles sont fondées sur l'observation, soit de la nature lorsque par exemple, dans le sommeil, l'âme, affranchie du corps, a des songes prophétiques. L'âme a donc avec Dieu des relations directes par l'enthousiasme mystique, tandis que le destin avec tous ses détails est simple objet d'observation et que la nature contient le principe de tous les événements.

Dans sa psychologie enfin on retrouve la même tendance ; contrairement à l'opinion de Chrysippe, il croit impossible d'expliquer la passion, si l'on n'admet pas dans l'âme la distinction et la hiérarchie des facultés qui ont été découvertes par Platon. Nous avons par Galien le détail de sa critique de Chrysippe. D'où viendrait, demande-t-il d'abord, l'exagération déraisonnable de la tendance, qui constitue la passion, s'il n'y avait que la raison dans l'homme ? Le plaisir, dit-on, n'est que l'opinion d'un bien ; mais alors les sages, connaissant leur bonheur, devraient ressentir le plaisir. Il est vrai qu'il est, d'après Zénon, l'opinion récente d'un bien ; s'il dépend ainsi de la durée, c'est qu'il a une autre cause que le fait purement intellectuel de l'opinion. Chrysippe ne sait rien nous dire de la cause de la passion ; il l'attribue à une maladie de l'âme, mais sans découvrir la cause de cette maladie ; il dit qu'il faut pour l'éprouver une faiblesse peu commune, ce qui est faux, puisqu'il y a autant de degrés dans les passions qu'il y a de degrés d'avancement vers la sagesse. Enfin la passion devrait être la même, quand l'opinion sur le bien et le mal est la même ; or il n'en est rien, et l'habitude ou le vice causent, pour une même opinion, des passions plus fortes. La véritable cause des passions est qu'il y a en nous deux parties : un démon qui est de même nature que Dieu, et une partie mauvaise, bestiale, sans raison, athée. La passion consiste à plier la première partie à la seconde ; con-

trairement à ce que dit Chrysippe, il y a des inclinations qui sont mauvaises en elles-mêmes ; notre tempérament corporel lui-même nous prédispose à telle ou telle passion ; et ce n'est pas par des arguments qu'on adoucit ou que l'on combat les passions ; on ne peut agir sur l'irrationnel que par des moyens irrationnels ; par exemple certains rythmes musicaux détendent la colère ou le désir.

Partout, Posidonius semble avoir eu pour but de rechercher les liaisons dynamiques des choses. « Le bon géographe, dit-il, doit considérer les choses terrestres en liaison avec les célestes. » Sur ce principe, il recherche les causes à la manière d'Aristote sans se soucier du prétendu mystère des choses. Dans l'ensemble, il essaye de déduire des conditions des zones trouvées par l'astronomie mathématique, les conditions climatériques et leur influence sur l'organisme ; c'est ainsi que, malgré la géographie purement physique, qui rejette le fait comme un conte, il admet le récit de Pythéas de Marseille qui avait observé un pays où le jour le plus court de l'hiver durait quatre heures, et le plus long de l'été dix-huit heures. Même esprit, à la fois expérimental et mathématique, dans sa théorie des marées ; il en observe les variations quotidiennes, mensuelles et annuelles, et, après quelques autres, les attribue à l'influence de la lune, à laquelle il adjoint l'action du soleil.

Ce goût de Posidonius pour les sciences se reporte naturellement aux arts qui font la civilisation et qu'il considère comme le fruit de la plus haute sagesse de l'humanité. « Comment, lui demande Sénèque en critiquant ses idées sur ce point, peut-on admirer à la fois Diogène et Dédale (1) ? » Cette question fait voir à quel point le niveau de la philosophie de Posidonius, qui prétend embrasser d'une seule vue l'homme et la nature, dans toutes leurs manifestations les plus complexes, est au-dessus du mince ascétisme des cyniques. C'est à travers l'histoire

(1) Lettre à Lucilius, 90.

entière de l'humanité qu'il suit le rôle de la sagesse ; l'âge d'or passé, où les sages étaient rois, ils ont dû se faire législateurs et inventer des lois pour s'opposer aux vices croissants des hommes ; puis ils ont inventé les arts qui facilitent la vie quotidienne, comme celui de bâtir ; ils ont découvert les métaux, et leurs usages, les arts agricoles, le moulin à blé ; Anacharsis invente la roue du potier; Démocrite le four à poterie. Sénèque est un peu scandalisé du terre à terre de cette sagesse. Pour Posidonius, il est évident que rien n'est inséparable et que la raison humaine doit être à un égal degré artisane et théorique. Ces grandes découvertes se font d'ailleurs par des emprunts à la nature : le feu d'une forêt a fondu le premier les métaux ; les dents de l'homme ont commencé à moudre le grain de blé ; il n'y a pas entre art et nature cette opposition qu'on se plaît à signaler.

Posidonius applique la même idée à l'histoire de la civilisation; dans sa suite à Polybe, en cinquante-deux livres qui traitent des événements qui ont eu lieu de 145 à 86, il apprécie la civilisation romaine comme une continuation des civilisations précédentes, étrusque et grecque; mais elle leur a donné la perfection et l'achèvement.

L'histoire comme la géographie, comme la morale et la physique témoignent, pour Posidonius d'une même continuité dynamique que l'objet de la philosophie est de partout retrouver.

III. — Les Épicuriens du Ier siècle

L'épicurisme participa, lui aussi, à cette sorte de renaissance de la philosophie après la conquête romaine : Apollodore qui meurt en 81, Phèdre que Cicéron entend à Athènes en 79, Zénon de Sidon qui était un vieillard en 76, Philodème de Gadara, un ami de Cicéron, dont les fouilles d'Herculanum ont révélé plusieurs œuvres, enfin Lucrèce (93-51), voilà bien

des noms qui prouvent à quel point l'épicurisme était en vue dans le monde romain.

Les Épicuriens ont à se défendre contre les autres écoles. Dans son traité *Sur les Signes*, Philodème fait connaître une discussion entre le Stoïcien Denys et les Épicuriens Zénon, Bromius et Démétrius Lacon. On sait l'emploi qu'Épicure fait des signes pour passer des phénomènes à ces réalités invisibles que sont le vide et les atomes ; le mouvement par exemple est le signe du vide. A quoi Denys objectait qu'on n'a pas le droit de passer de phénomènes passagers à des réalités d'un autre ordre, éternelles et immuables, comme le vide et les atomes ; ou, si l'on se fonde sur une analogie avec ce que l'on observe, (par exemple en concluant de l'immutabilité des espèces à celle des atomes) on doit ou bien la limiter aux cas identiques, et alors elle est inféconde, ou bien on doit indiquer le degré de ressemblance, et on est en plein arbitraire. Zénon répond en défendant l'induction épicurienne, « le passage du semblable au semblable »; son principe est que l'invisible (ἄδηλον) n'est tel pour nous que par sa petitesse ; mais les conditions d'existence sont les mêmes en petit que celles que nous observons en grand ; ayant par exemple observé dans tous les mouvements que nous constatons ce caractère commun de ne pouvoir se produire que si les obstacles s'écartent, nous concluons à bon droit qu'il en est de même dans les mouvements cachés. Bromius ne fait d'ailleurs pas de difficulté à reconnaître qu'il faut rassembler de nombreux faits, mais surtout des faits semblables qui soient en même temps différents et permettent de mieux dégager la circonstance qui les accompagne inséparablement (τὸ συνεδρεῦον ἀχωρίστως) ; et Démétrius ajoute qu'on ne doit conclure que de cas éprouvés de tout côté et qui ne laissent pas à l'affirmation contraire une lueur de vraisemblance.

Cette discussion si intéressante, dont nous ne dégageons que deux points essentiels, suppose une sorte de confiance dans une nature inaltérable sur laquelle s'appuient les conclusions

inductives ; l'Épicurien reconnaît des concepts stables, des « caractères communs immuables » ; « telle chose, dit-il encore, est le concept propre de telle autre chose ; comme lorsque nous disons que le corps, comme tel, a masse et résistance, et que l'homme, comme tel, est un animal raisonnable (1). »

Ce même mélange de rationalisme et d'empirisme se voit dans la réponse que Démétrius Lacon fait aux sceptiques qui prétendaient montrer l'impossibilité de la démonstration parce qu'elle a toujours besoin elle-même d'être démontrée. « L'on établit une démonstration particulière concluante, par exemple celle qu'il y a des atomes et du vide, et l'on montre qu'elle est sûre ; nous aurons alors en elle la preuve de la démonstration générique ; car, là où est l'espèce d'un genre, là on trouve le genre dont elle est l'espèce (2). » Toujours le même trait qui rend si sympathique l'attitude intellectuelle des Épicuriens : leur dégoût du verbalisme et de la dialectique et leur bravoure à se jeter *in medias res*.

Le livre de Philodème *Sur la Rhétorique* donne la réponse épicurienne à la question à la mode, si la rhétorique est un art. Il s'agit surtout de savoir si l'enseignement qu'on donnait dans les écoles de sophistes pouvait être pratiquement utilisé devant les assemblées du peuple et les tribunaux. Épicure déjà disait que « séduits par le bruit des périodes égales, opposées et à chute semblable, les jeunes gens paient un salaire aux sophistes, mais connaissent bientôt qu'ils ont perdu leur argent. » C'est donc un art, mais un art inutile au politique. Mais il y avait sur ce point des discussions à l'intérieur de l'école, et l'on voit Philodème blâmer sévèrement deux Épicuriens de Rhodes qui prétendent trouver dans Épicure la preuve que la rhétorique n'est pas un art.

Son traité *De la Musique*, où il discute les opinions du stoï-

(1) Cf. surtout dans l'édition Teubner du περὶ σημείων, les colonnes 20, 28, 29 et 34.
(2) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 348.

cien Diogène de Babylone est aussi d'un grand intérêt. Le Stoïcien se montre ici le véritable conservateur et fait valoir en faveur de la musique sa liaison intime avec la civilisation grecque traditionnelle, son rapport avec la piété et le culte des dieux, la manière dont elle apaise les passions et unit les hommes. L'Épicurien est au contraire le véritable rationaliste, l'esprit libre qui ne s'en laisse pas imposer par les usages et les coutumes, contestant par exemple que le chant n'ajoute rien à la gravité des pensées d'un poème.

Son petit traité *Sur la Colère*, qui utilise Chrysippe dans la description de cette passion, distingue la colère vaine d'une colère naturelle, l'indignation, que seuls les méchants n'éprouvent pas et qui est inévitable même chez le sage (1).

On a vu déjà le mal que se donne Philodème pour défendre l'orthodoxie épicurienne contre les hétérodoxes de l'école qu'il appelle les sophistes et contre qui il a écrit un traité spécial. Dans un court fragment de ce traité, récemment étudié, il indique le fameux quadruple remède (tetrapharmakon) épicurien contre tous les maux : « Dieu n'est pas à craindre, la mort n'est pas redoutable, le bien est d'acquisition facile, le danger facile à supporter », sorte de formulaire dont Épicure avait donné le goût à ses disciples (2).

C'est enfin l'époque qui a vu naître l'admirable poème de Lucrèce *De la Nature* qui chante la sérénité d'un esprit apaisé par la vision épicurienne des choses. Les éloges d'Épicure nous sont une preuve de l'accueil enthousiaste que ses idées trouvaient chez les meilleurs esprits de Rome. Il y a là une gravité d'accent qui fait contraste avec l'agilité dialectique des autres écoles grecques, avec cette virtuosité qui devaient être peu prisées à Rome. Dans ce vaste poème, tout vient-il d'Épicure ? Non assurément ; bien des détails techniques de l'explication des météores au livre IV reviennent plutôt

(1) Edité par Wilcke, Teubner, 1914.
(2) Vogliano, *Rivista di filologia*, 1926.

à Posidonius ou à Théophraste ; il prend aussi parfois directement à Empédocle ; on y trouve des interprétations allégoriques peu habituelles chez les Épicuriens. De plus, le sentiment même n'est pas tout à fait épicurien, et la sérénité de Lucrèce est mélangée de pessimisme ; elle ne vient pas d'Épicure, cette histoire de l'humanité qui se trouve à la fin du livre V, et qui montre dans la civilisation une déchéance plutôt qu'un progrès ; ce sentiment de la décadence irrémédiable, mille fois exprimé, n'a pas son modèle chez le maître. Qu'on songe aussi au livre III sur la mortalité de l'âme : Lucrèce a montré par une foule d'arguments que l'âme est mortelle ; cela suffirait à un Épicurien ; mais toute la fin s'adresse à ceux qui gardent des inquiétudes, une fois la thèse admise ; Lucrèce veut encore nous protéger contre l'horreur du néant, par la méditation de la « mort immortelle ». La célèbre prosopopée de la nature n'use pas d'arguments épicuriens, mais elle insiste sur l'éternelle monotonie des choses (*eadem sunt omnia semper*), suggérant ainsi bien plutôt le dégoût de la vie que l'intrépidité devant la mort. Lucrèce, ici, utilise, bien plus qu'Épicure, les thèmes pessimistes que nous avons rencontrés dans les diatribes.

IV. — La fin de la nouvelle Académie

La crise qui atteint toutes les écoles dans la première moitié du premier siècle touche aussi l'Académie : les deux scholarques qui succèdent à Clitomaque, Philon de Larisse (110-85) et Antiochus d'Ascalon (85-69), ne s'entendirent ni avec leurs prédécesseurs ni entre eux sur la signification à donner à la doctrine académicienne. Nous pouvons nous faire une idée de ce débat par les *Académiques* de Cicéron. Cicéron, qui connut Philon à Rome entre 88 et 85, qui fut élève d'Antiochus à Athènes en 79, écrivit en 46 un premier traité, les *Premiers*

Académiques, dont le premier livre, perdu. le *Catulus*, contenait l'exposé de la théorie de Carnéade, et le second, conservé, le *Lucullus*, contient précisément l'exposé de la doctrine d'Antiochus par Lucullus, suivi de la réfutation qu'en donne Cicéron, en se conformant à Philon de Larisse. L'année suivante il écrivit une seconde rédaction du même traité, en quatre livres, les *Seconds Académiques* ; le premier livre, seul conservé, contient un exposé de la doctrine d'Antiochus, mis dans la bouche de Varron.

Pour bien faire comprendre le sujet du débat, nous devancerons le temps et exposerons d'abord le contenu de ce premier livre des *Seconds Académiques*. Varron-Antiochus y expose une thèse historique des plus étranges ; les véritables continuateurs de Platon et des Académiciens, ce ne sont point Arcésilas et Carnéade, ce sont les Stoïciens ; et c'est en reprenant le stoïcisme bien compris et purgé de ses inconséquences que l'on renouera la tradition académique. Zénon de Cittium, qui l'a reçue par Polémon, n'a fait que changer quelques noms ; en appelant *préférables* la richesse et la santé que Platon appelait des biens, il n'a rien changé aux règles de la conduite ; tout en rejetant l'incorporéité de l'âme, il a gardé l'essentiel de la physique platonicienne qui est la dualité d'un agent et d'un patient ; enfin il admet comme Platon la certitude, tout en la plaçant dans les sens. Antiochus est ici le fondateur d'un dogmatisme syncrétiste qui efface toutes les nuances ; il collabore, à sa manière, à ce rapprochement du platonisme et du stoïcisme que l'on constate chez Panétius et Posidonius.

Or Cicéron raconte que, en 87 avant J.-C., Lucullus, étant proquesteur à Alexandrie, avait parmi ses familiers Antiochus et son ami Héraclite de Tyr ; l'on avait apporté à Alexandrie deux livres de Philon ; Antiochus, les ayant lus, s'irrita et demanda à Héraclite s'il avait jamais ouï Philon ou un Académicien quelconque dire de telles choses ; c'est à ce moment qu'il écrivit contre son maître un livre intitulé le *Sosus*.

Ce qui cause l'irritation d'Antiochus ne peut être dû, semble-t-il, qu'à la manière singulière qu'il a lui-même d'écrire l'histoire ; dans sa réponse à Lucullus et Varron, Cicéron, qui représente Philon, leur oppose une autre vérité historique, celle de la tradition sceptique, qui commence avec les physiciens Anaxagore et Empédocle, continue avec Socrate qu'Antiochus voudrait séparer de Platon, avec Platon lui-même et les Cyrénaïques (1). Quant à Philon, le néo-platonicien Numénius raconte qu'il a changé d'avis et que, après avoir cultivé et exagéré les dogmes de Clitomaque, il devint lui-même dogmatique, « retourné par l'évidence qu'il trouvait dans les impressions passives et leur accord entre elles (2) ». Philon était-il donc sur la pente qui menait au dogmatisme d'Antiochus ? Dans la même phrase, d'après Sextus (3), Philon dit que les choses sont incompréhensibles et qu'elles sont compréhensibles ; Cicéron le représente à la fois ruinant la définition zénonienne de la représentation compréhensive et refusant pourtant d'admettre que rien ne puisse être compris (4). Enfin, on le voit admettre à la fois des choses évidentes (*perspicua*) qui sont empreintes dans l'esprit, tout en n'accordant pas que ces choses soient perçues. Antiochus, qui le connaissait bien pour avoir été son élève pendant beaucoup plus de temps que personne autre, a-t-il tort de le taxer de contradiction ? La contradiction n'est peut-être qu'apparente ; Philon a pu admettre des évidences irrésistibles, sans admettre le critère stoïcien ; et le texte de Sextus ne veut pas dire autre chose : si l'on veut user du critère stoïcien (c'est-à-dire une représentation non seulement correspondante à l'objet mais capable d'être distinguée de tout autre qui ne l'est pas), rien n'est compréhensible ; en se laissant aller à la spontanéité de la nature, il y a des choses compréhensibles ; ce sont les *perspicua* dont parle Cicéron.

(1) *Premiers Académiques*, 72-76 ; *Derniers Académiques*, 43-46.
(2) Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 712.
(3) *Hypotyposes*, I, 235.
(4) *Premiers Académiques*, II, § 34.

Philon est donc de ces philosophes dont le sceptique Énésidème dit qu'ils dogmatisent sur beaucoup de choses, mais ne veulent pas faire reposer leurs affirmations sur la représentation compréhensive. De fait Stobée (1) nous a conservé sous son nom l'esquisse d'un véritable enseignement moral, dont le dessin n'est pas très différent de celui de l'enseignement stoïcien.

Telle est l'issue de la pensée académique qui tend à se durcir en dogmes.

BIBLIOGRAPHIE

I. — A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, 1892.

A. Besançon, *Les adversaires de l'Hellénisme à Rome*, Paris, 1910, chap. v.

Panaetii et Hecatonis fragmenta, éd. Fowler, dissert., Bonn, 1885.

II. — J. Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, Leyde, 1810.

K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munich, 1921.

J. Heinemann, *Poseidonios. Metaphysische Schriften*, I, Breslau, 1921.

W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* (Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios, Berlin, 1914.

Pohlenz, *De Posidonii* περὶ παθῶν (Jahrbücher für class. Philologie. Supplementband XXIV, 1898.

W. Capelle, *Die Schrift von der Welt*, Neue Jahrbücher f. d. kl. A., XV, 1905, p. 55.

W. Capelle, *Die griechische Erdkunde und Poseidonios. Ibid.*, XXXIII 1920, p. 305.

III. — Éditions des fragments de *Philodème* dans la bibliothèque Teubner; en outre le περὶ θεῶν ἀγώγης est édité par Diels, Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1916, nos 4 et 6. (Cf. Philippson, *Hermes*, LIII, p. 358, et LIV, p. 216.)

V. de Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Naples, 1923.

C. Giussani, *Studi lucreziani*, Turin, 1906.

Lucrèce, *De la Nature*, édition et traduction Ernout, coll. Guillaume Budé, 2 vol., 1920; *Commentaire* de L. Robin, *ibid.*, 2 vol., 1925 et 1926.

Martha, *Le Poème de Lucrèce*.

(1) *Eclogues*, II, 40

CHAPITRE VI

Les courants d'idées aux deux premiers siècles de notre ère

I. — Caractères généraux de la période

Rien de plus confus que l'histoire de la pensée intellectuelle aux deux premiers siècles de notre ère ; ces deux siècles voient briller d'un dernier éclat, avec Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, puis disparaître, les grands dogmatismes post-aristotéliciens. Inversement, c'est la renaissance de l'idéalisme athénien des ve et ive siècles, des systèmes de Platon et d'Aristote. Philon d'Alexandrie au début de notre ère, Plutarque de Chéronée (49-120), puis les commentateurs de Platon, en particulier Albinus vers le milieu du iie siècle, ceux d'Aristote en sont les témoins ; en même temps se crée une littérature pythagoricienne, toute imprégnée de platonisme. Mais à côté des grandes écoles philosophiques, que de motifs nouveaux de pensées qui s'efforcent de prendre forme et d'entrer dans le courant de la civilisation ! C'est la pénétration réciproque de l'hellénisme et de l'Orient ; les juifs d'Alexandrie, avec Philon, s'y font d'abord une place ; puis c'est le christianisme : le iie siècle voit simultanément les apologistes, Justin, Tatien et Irénée, et l'éclosion des grands systèmes gnostiques ; plus cachées mais non moins actives sont les religions orientales, en particulier celle de Mithra, qui, outre leurs cultes et leurs mystères, ont des conceptions d'ensemble de l'univers et de la destinée humaine.

Ce n'est que par abstraction que l'on peut étudier isolément ces mouvements de pensée ; ils appartiennent à une même civilisation intellectuelle dont il importe de saisir les caractères communs : en premier lieu, la période créatrice est bien achevée ; on ne continue pas les œuvres de Platon, d'Aristote et de Chrysippe, on les commente, et leur lecture assidue donne lieu à des exercices sans cesse renouvelés. On n'éprouve pas le besoin de reviser leur conception de l'univers et du cosmos ; cette conception, qui a été chez eux le fruit de l'expérience et du raisonnement, est maintenant une image fixe d'où l'on part ; un monde fini et unique, le géocentrisme, l'opposition de la terre, lieu du changement et de la corruption, et du ciel incorruptible, avec les régions intermédiaires de l'air, l'influence plus ou moins considérable des astres sur les destinées terrestres, voilà des dogmes communs à presque tous et qui d'ici longtemps ne seront pas revisés. Nulle curiosité philosophique profonde ; par suite, si l'on en excepte les arts pratiques, la médecine (Galien), les mécaniques (Héron d'Alexandrie) et même l'alchimie, nulle curiosité scientifique ; ces arts en effet se vantent le plus souvent d'être de simples pratiques, fruits de l'expérience, qui sont tout à fait indépendants des sciences théoriques ; si Galien sans doute veut que le médecin soit philosophe, il entend par là non pas qu'il doive avoir ses théories personnelles, mais qu'il doit user pour la physiologie des physiques aristotélicienne ou stoïcienne ; en revanche Sextus Empiricus et l'école des médecins dits empiriques, ont grand soin de restreindre la méthode du médecin à la pure observation. Les sciences théoriques, mathématiques, musique, astronomie ne servent pas plus aux arts pratiques qu'à la spéculation sur l'univers ; on se demande souvent quelle doit être leur place dans l'éducation ; on a comme peur de les voir se développer pour elles-mêmes, et on ne leur laisse en général qu'un rôle subordonné ; il faut en étudier tout ce qui est nécessaire pour comprendre et concevoir le système du cosmos,

mais sans plus ; ce cycle de l'éducation libérale (παίδεια ἐγκυκλική) est tout au plus l'esclave ou l'introducteur de la philosophie ; Théon de Smyrne écrit vers 125 un ouvrage sur les connaissances mathématiques nécessaires pour lire Platon : l'arithmétique, chez Philon d'Alexandrie, ne sert qu'à préparer le symbolisme numérique.

Ainsi une intelligence figée en images qui s'imposent, et tout l'essor intellectuel arrêté, voilà un trait général de cette période. Il s'ensuit que, à certains égards, la philosophie ne fournit plus que des thèmes, et des thèmes si usés que l'on ne peut les renouveler que par la virtuosité de la forme. La philosophie tomberait-elle dans la pure rhétorique ? C'est pour elle un constant danger ; combien de fois Épictète l'a-t-il senti, qui reproche constamment à ses élèves leur absence de sentiments profonds et leur tendance à la pure habileté rhétorique ! Combien de fois déjà Sénèque sacrifie-t-il la pensée au balancement de la phrase et à la découverte d'ingénieuses formules ! Et l'on voit un Maxime de Tyr exposer en style élégant le pour et le contre sur les sujets philosophiques les plus graves, la vie pratique et active, le rôle des sciences dans la philosophie (1). Si bien que, dans la lutte constante entre les professeurs de rhétorique conférenciers ou sophistes et les philosophes, les sophistes sont près de triompher ; un Ælius Aristide (117-177), qui critique passionnément la condamnation de la rhétorique par Platon dans le *Gorgias*, met l'éducation formelle du rhéteur bien au-dessus de celle du philosophe (2).

Cette tournure frivole de la pensée, qui ne trouve aucun obstacle dans une activité méthodique de l'esprit, a au contraire son contrepoids dans des préoccupations morales et religieuses qui sont foncièrement les mêmes dans toutes les écoles. On cherche à ce moment, chez le philosophe, un guide, un consola-

(1) *Dissertations*, V et VI, XX et XXI.
(2) A. Boulanger, *Ælius Aristide*, 1923.

teur, un directeur de conscience. La philosophie est une école de paix et de sérénité. Si elle prétend rester recherche et connaissance de la vérité, c'est à cause de la valeur que cette connaissance a pour la paix de l'âme et son bonheur. « La philosophie, dit Albinus en son *Manuel de philosophie platonicienne*, est, en même temps que le désir de sagesse, la délivrance de l'âme et sa conversion en dehors du corps, qui nous tourne vers les intelligibles et les êtres véritables. » Ce qui importe dans la connaissance de la vérité, c'est d'atteindre l'objet de la vérité, qui seul produit le bonheur, ce n'est pas la méthode selon laquelle on le recherche. Il s'agit moins, on l'a vu déjà à propos du stoïcisme, de découvrir une vérité nouvelle que de transformer l'esprit et la vision qu'il a des choses, les jugements qu'il porte sur elles ; ce résultat est acquis moins en instruisant l'esprit qu'en le frappant.

II. — Le stoicisme a l'époque impériale

Aussi, quelles sont les formes littéraires que prend la philosophie stoïcienne ? Des sortes de catéchismes moraux comme les discours de Musonius, des sermons à thèmes philosophiques comme ceux de Dion Chrysostome, des lettres ou des traités de direction spirituelle, comme chez Sénèque, des causeries qui visent à l'entraînement spirituel chez Épictète, l'examen de conscience chez Marc-Aurèle. Mais, au-dessous de ces œuvres littéraires, il faut songer aux innombrables anonymes qui, au milieu des vices croissants de la société romaine, où les non possédants ne songent qu'à vivre de la clientèle des riches et sur les fonds publics, se donnent pour mission le relèvement moral. Quelquefois nous assistons à la naissance de ces vocations ; c'est par exemple le marchand Damasippe qui, après une faillite se fait Stoïcien ; « n'ayant plus d'affaires à moi, je m'occupe de celles des autres », lui fait dire Horace (1) ; c'est Dion Chrysos-

(1) *Satires*, livre II, III, 18.

tome, le brillant conférencier mondain qui, ruiné par l'exil sous Domitien en 83, prend le bâton des Cyniques et va de ville en ville prêcher la bonne parole. Autour des plus célèbres se forment des cercles de jeunes gens, véritable foyer de propagande ; le satirique Perse (1) nous dit l'enthousiasme qu'éveillait chez les jeunes gens le Stoïcien Cornutus, l'auteur d'une petite théologie stoïcienne allégorique qui nous est conservée. Lucien nous dit quelle place tenait dans sa ville Démonax, le Stoïcien dont la parole apaisante calmait les disputes dans le privé comme dans le public. On sait combien de jeunes Romains étaient envoyés chez Épictète, sur les rivages lointains de Nicopolis, et combien il avait de mal à leur faire quitter l'ombre de l'école pour la vie publique. Il faut lire l'*Hermotime* de Lucien pour voir jusqu'où allait l'engouement pour les philosophes directeurs de conscience, chez qui l'on voyait des disciples aux cheveux blanchis et ne se lassant pas d'apprendre.

Avec de si multiples ramifications, il est naturel que le stoïcisme affleure parfois dans la vie politique : le stoïcisme est suspect, surtout aux mauvais empereurs : parmi les accusations de Tigellinus, l'affranchi de Néron, contre Rubellius Plautus, le petit-fils d'Auguste, qu'il voulait faire passer pour un prétendant à l'empire, se trouve l'imputation de stoïcisme ; « il suit, dit l'accusateur, la secte arrogante des Stoïciens, fauteurs de troubles et désireux de désordre. » Rubellius alors en Syrie (en 62) avait auprès de lui comme conseillers moraux les philosophes Coeranus et Musonius ; et, comme on lui envoyait des soldats pour le mettre à mort, contre l'opinion d'un affranchi qui voulait qu'il résistât, ils lui conseillèrent « à la place d'une vie incertaine et tremblante la fermeté d'une mort toute prête ». Plus tard, en 65, l'exil de Musonius et de Cornutus est compris dans les mesures ordonnées par Néron à la suite de la conjuration de Pison ; Musonius était suspect d'apprendre la philo-

(1) *Satire*, V.

sophie aux jeunes gens (1). Opposition muette, on le voit par ces exemples, et non pas résistance ouverte ; le stoïcisme n'est pas devenu, plus qu'il ne l'a jamais été, un parti politique; le célèbre Thraséas n'était pas un politique. Sous Vespasien, nouvel assaut ; le gendre de Thraséas, Helvidius Priscus, alors stratège, est accusé de refuser de rendre les honneurs à l'empereur et de faire de la propagande en faveur de la démocratie ; en 71, tous les philosophes sont chassés de Rome, sauf Musonius, qui, rappelé à Rome sous Galba, ne fut pas inquiété. C'est vers cette époque que Dion Chrysostome, encore rhéteur et non touché par la grâce cynique, prononce des discours *Contre les Philosophes*, « ces pestes des cités et des gouvernements ». Plus tard, en 85, le soupçonneux Domitien faisait tuer le sophiste Maternus pour avoir prononcé un discours d'école contre les tyrans, Rusticus Arulinus « parce qu'il philosophait et considérait Thraséas comme un saint », Herennius Senecion pour avoir rédigé une vie d'Helvidius Priscus (2).

Le stoïcisme, si répandu, a-t-il laissé quelque chose de lui dans le droit romain ? Le caractère historique du droit romain est sans doute son indépendance quasi parfaite de la religion et de la morale, c'est aussi une notion de la souveraineté de l'État, vraiment étrangère à la Grèce ; aussi, bien que les traités théoriques comme les *Lois* de Cicéron soient d'inspiration stoïcienne, bien que l'on puisse trouver chez Ulpien une définition stoïcienne de la justice, « la volonté constante et perpétuelle d'attribuer à chacun le sien », le stoïcisme n'a joué là qu'un rôle effacé ; les historiens du droit ne sont même pas d accord pour faire remonter au stoïcisme la notion de droit naturel, et plusieurs lui donnent une origine puremen romaine (3).

(1) Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, chapitre II ; Tacite, *Annales*, XIV, 57 et 59 ; XV, 71.
(2) Dion Cassius, *Histoire romaine*, 66, 12-19 ; 67, 13.
(3) Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie*, I, 600, contre Voigt, *Römische Rechtsgeschichte*, I, 237 sq.

L'enseignement des Stoïciens se présente sous plusieurs formes assez différentes : il y a d'abord, dans l'école, un enseignement technique très sec et scolastique, fondé sur la lecture commentée des anciens maîtres, de Chrysippe en particulier, celui qu'Aulu-Gelle a connu chez les Stoïciens d'Athènes dans la première moitié du IIe siècle ; il en indique les divisions, en particulier celles de la dialectique et de la morale, qui ne font que reproduire les divisions traditionnelles. On apprend en particulier à mettre en forme les syllogismes (1). Chez Philon d'Alexandrie, chez Épictète on trouve nombre d'allusions à des leçons d'école de ce genre ; Épictète reproche plusieurs fois aux maîtres de philosophie de s'en tenir à l'interprétation de Chrysippe et d'être de purs philologues. Il est à noter que les seuls Stoïciens qu'on lit sont de l'ancien stoïcisme ; les plus récents que cite Épictète sont Archédème, Antipater et Crinis ; on ignore Panétius et Posidonius, et, avec eux, la direction nouvelle, humaniste et platonicienne qu'avait prise l'école. Épictète est plus près de Zénon que de Panétius (2).

Il y avait un enseignement plus vivant et plus agissant. Il employait tous les procédés depuis le discours public, à la manière du rhéteur, adressé à tous, jusqu'à la consultation personnelle, adaptée à chaque cas particulier. Plutarque nous parle de l'étonnement des gens qui, habitués à entendre les philosophes dans les écoles, avec le même sentiment qu'ils écoutent les tragédiens dans les théâtres, ou les sophistes dans leur chaire, c'est-à-dire en cherchant en eux la seule virtuosité de parole, sont tout surpris que, le cours une fois fini, ils ne déposent pas leurs idées avec leurs cahiers ; et surtout « lorsque le philosophe les prend en particulier et les avertit franchement de leurs fautes, ils le trouvent déplacé ;.... ils ignorent que chez les vrais philosophes, le sérieux et la plaisanterie, le sourire et la sévérité,

(1) AULU GELLE, *Nuits attiques*, I, 2 ; II, 8.
(2) PHILON, *De l'Agriculture*, § 139, éd. Cohn ; EPICTÈTE, *Dissertations*, I, 17, 13, III, 2, 13.

et surtout les raisonnements qu'ils tiennent à chacun en particulier ont la plus utile influence (1) ». Entre ces conférences morales d'apparat dont les discours de Dion Chrysostome donnent l'exemple et ces consultations personnelles, telles que celle que Sénèque a écrite pour son ami Sérénus *Sur la Tranquillité de l'âme*, il y a toute sorte de procédés intermédiaires : en particulier, dans l'enceinte de l'école, la diatribe. Le maître (ou un élève) vient de faire une leçon technique ; il donne la permission de l'interroger, et commence alors une improvisation, libérée de toutes formes techniques, dans un style souvent brillant et imagé, plein d'anecdotes. ayant recours à l'indignation ou à l'ironie ; tel est le procédé que le philosophe Taurus employait à Athènes, d'après Aulu-Gelle (I, 26) ; tel est celui d'Épictète dont l'élève Arrien a rédigé les célèbres diatribes. Il est même visible que, dans cette rédaction, est parfois entré le résumé de la leçon ou du commentaire technique. que venait de faire le disciple, à quoi nous devons de très rares mais précieuses indications techniques sur l'ancien stoïcisme, dont le ton tranche d'une manière remarquable avec les vigoureuses sorties du maître (2).

III. — Musonius Rufus

De Musonius Rufus, Stobée, en son *Florilège*, a conservé quelques prédications morales, rédigées par un de ses élèves ; par exemple un sermon *Sur la nourriture* (17, 43), où il fait de l'abstinence dans le boire et le manger le principe de la tempérance et recommande, à la manière d'un pythagoricien, le végétarisme ; dans le sermon *Sur l'abri* (1, 64) il prescrit la simplicité dans le vêtement et dans l'architecture ; ailleurs (19, 16) il écrit pour recommander aux philosophes de ne pas

(1) Plutarque, *De la bonne manière d'écouter*, ch. xii.
(2) Par exemple dans II, 1, les § 1 à 7 résument la leçon du jour ; le reste est la diatribe.

porter plainte contre les insultes qui, effectivement (il suffit de lire Épictète), devaient être nombreuses (56, 20). A ceux qui croient la vocation de philosophe incompatible avec le mariage, il répond en citant tout une liste de grands philosophes mariés, Pythagore, Socrate, Cratès, et en faisant l'éloge du mariage : « le détruire, c'est détruire la famille et la cité ; c'est détruire tout le genre humain (67, 20). » Il en indique les devoirs. Il met en garde contre l'incontinence. Ailleurs (75, 15), il se montre fort préoccupé de la diminution du nombre des enfants dans les familles romaines, « la chose la plus nuisible qui puisse être à la cité », et s'élève en particulier contre l'abominable pratique, toujours vivante, paraît-il, de l'exposition des enfants. A un jeune homme qui voulait faire de la philosophie, malgré l'ordre formel de ses parents et qui lui demandait s'il n'y avait pas des cas où un fils pouvait désobéir, il répond en recommandant l'obéissance complète et stricte aux parents, tout en lui faisant comprendre que ses parents ne peuvent pas et même ne veulent pas l'empêcher de philosopher, c'est-à-dire non pas de porter barbe longue et manteau court, mais d'être juste et tempérant. Il faut enfin citer sa méditation sur l'exil, qui ne nous prive d'aucun bien véritable (1).

On voit la manière : des morceaux courts, de même inspiration, mais sans appareil technique, sans systématisation et dont chacun se suffit à lui-même. En une pareille éducation, Musonius a la plus grande confiance ; c'est elle qui fait les bons rois comme les bons citoyens ; le maître de morale est indispensable ; il est utile de manger, de boire et de dormir sous la surveillance d'un homme de bien (56, 19). De cet éducateur moral, il se fait la plus haute idée ; aussi il a plutôt à décourager qu'à éveiller les vocations : « Il vaut mieux qu'ils ne s'approchent pas du philosophe, la plupart des jeunes gens qui disent vouloir philosopher ; leur approche est une tache pour la philoso-

(1) Stobée, 69, 23 ; 70, 14 : 75, 15 ; 84, 21.

phie. » Et il fait voir le contraste entre l'auditoire du philosophe mondain, applaudissant et louant, et celui du philosophe véritable qui donne la conscience du péché et amène au repentir (1). Il faut ajouter, pour compléter ce portrait, que Musonius connaît les rebuffades venant, comme dit Tacite, qui raconte l'anecdote, d'une sagesse intempestive ; envoyé par Vitellius, en 69, pour inviter à la concorde l'armée flavienne qui était aux portes de Rome, il dut subir, en se mêlant aux manipules, les brocards et même les mauvais traitements des soldats (2).

IV. — Sénèque

Moins candide était Sénèque, précepteur puis ministre de Néron; né à Cordoue, en 4 avant J.-C., d'un rhéteur dont il reste beaucoup de thèmes de discours et d'exercices, il reçut une éducation soignée dans la maison de sa tante, dont le mari, Vitrasius Pollio, fut préfet d'Égypte pendant seize ans ; en 41, il fut exilé en Corse par Claude à la suite d'un scandale de cour, et il écrivit à un ministre tout-puissant, en 43, une *Consolation à Polybe*, que l'on trouvera pleine de flatteries ; en 49, il est rappelé par Agrippine qui lui confie l'éducation de Néron ; de 54 à 61, il est le ministre de Néron ; disgrâcié, il vit dans la retraite de 62 à 65, et, sur l'ordre de Néron, il finit par le suicide. De 41 à 62, il écrivit ses œuvres, dix traités moraux ou dialogues (le mot *dialogi* traduit le grec *diatribes* et indique tout de suite le genre littéraire où il faut les placer) ; vers 59, il écrit le traité *Des Bienfaits*. C'est vers la fin de sa vie, après sa retraite qu'il écrit, en 62, les *Questions naturelles*, où il nous fait connaître l'explication des météores, qu'il emprunte surtout à Asclépiodote de Nicée, un élève de Posidonius, et les fameuses *Lettres à Lucilius* ; Lucilius, procurateur de Sicile, n'y joue qu'un

(1) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, II, 1
(2) Tacite, *Histoires*, III, 71.

rôle bien effacé ; dans ces cent vingt-quatre lettres, on voit moins une effective direction de conscience que l'usage d'une forme littéraire, qu'il choisit sous l'influence d'un recueil de lettres d'Épicure, qu'il venait de lire et qu'il cite constamment dans les vingt-neuf premières lettres, forme littéraire plus commode à un homme toujours en peine d'ordonner ses idées (1).

Il se donne comme un stoïcien très libre ; les anciens « ne sont pas des maîtres mais des guides » ; il ne faut pas les suivre, mais y donner son adhésion ; leurs idées doivent être traitées comme un bien de famille à améliorer. Aussi n'éprouve-t-il aucun scrupule à ranger Épicure parmi les *prudentiores*, auprès de qui l'on prend conseil, et à le mettre avec Zénon et Socrate parmi ceux dont l'exemple et le caractère ont eu une influence plus grande que les paroles et l'enseignement (2). Sénèque se montre donc non seulement fort détaché de la partie systématique de la philosophie, mais encore bien plus confiant dans les influences personnelles que dans l'influence des doctrines. C'est dire qu'il se méfie du trop de science et de la curiosité inutile : « Vouloir savoir plus qu'il n'est suffisant, c'est une manière d'intempérance. » On s'instruira dans les arts libéraux, mathématiques et astronomie, mais seulement aussi longtemps que l'esprit ne peut rien produire de plus grand. Et, après avoir exposé quelques subtilités stoïciennes, il ajoute : « Être sage est une chose moins cachée et plus simple (3). »

On sent dès lors dans quel esprit il s'occupera de physique s'il s'en occupe ; c'est que la connaissance du monde et du ciel « élève l'âme et la transporte au niveau des objets qu'elle traite ». Ses recherches physiques, les *Questions naturelles*, comme sans doute ses livres perdus *Sur la situation de l'Inde*, la *situation et la religion des Égyptiens*, sont des compilations, et encore, à propos d'un fragment d'histoire naturelle sur les

(1) Cf. Bourgery, *Revue de philologie*, 1911, p. 40 ; Pichon, *Journal des Savants*, mai 1912.
(2) *Lettres à Lucilius*, 45, 4 ; 80, 1 ; 64, 7 : 22, 5 ; 6, 6,
(3) *Ibid.*, 88, 36 ;106, 11.

poissons commence-t-il une diatribe contre le luxe de table, comme il blâme l'usage de la glace, à propos de la formation de la neige. Sa théologie n'est aussi et ne veut être que d'édification morale. « Voulez-vous être agréable à Dieu ? Soyez bon ; lui rendre un culte, c'est l'imiter ; c'est non pas user de sacrifices, mais d'une volonté pieuse et droite. » Il a cette dévotion stoïcienne envers Dieu bienfaisant, Dieu témoin intérieur de nos actes, Dieu père, Dieu juge, qui laisse complètement intacte l'étude de sa nature et de son rapport au monde. L'origine divine de l'âme humaine, parcelle du divin descendue dans le corps, est encore pour lui matière à développement édifiant ; mais, peu lui importe ce qu'est l'âme et où elle est (1).

Où Sénèque est vraiment chez lui, c'est dans le tableau subtil et mille fois nuancé des vices ou maladies morales qu il veut soigner. Observation aiguë et pessimiste, voilà ce que nous trouvons chez lui. « C'est une réunion de bêtes fauves, dit-il de la société de son temps ; la différence, c'est que celles-ci, entre elles, sont douces et s'abstiennent de mordre; les hommes se déchirent entre eux (2). » Le sage ne s'irrite pas contre un vice commun à tous ; il verra les hommes d'un œil aussi favorable que le médecin voit ses malades ; il aura d'ailleurs comme contre-partie le sentiment de l'extrême fragilité des choses humaines, en lesquelles rien n'est certain que la mort (3). Aussi Sénèque développe-t-il avec complaisance toutes les nuances du mal moral, en particulier ce dégoût de la vie et de l'action qui enlève le calme à son ami Sérénus : « un regret de la chose entreprise, crainte d'entreprendre, ballottement de l'esprit qui ne trouve pas d'issue parce qu'il ne peut ni commander à ses désirs, ni leur obéir. D'où l'ennui et le mécontentement de soi (4) ».

(1) Voir successivement, *Lettres*, 117, 19 ; 95, 10 ; *Questions naturelles*, IV, 13 ; V, 15 ; *Lettres*, 95 ; 115 ; 44, 49 ; *Des Bienfaits*, II, 29 ; *Lettres*, 41, 2 ; 66, 12 ; 31, 11 ; 92, 30 ; *Questions*, VII, 25.

(2) *De la Colère*, II, 8-10.

(3) *Lettres*, 90, 11.

(4) *De la Tranquillité*, ch. II.

V. — ÉPICTÈTE

Sénèque s'adresse le plus souvent à des hommes faits, que les circonstances ont éprouvés et qu'il veut guérir. Épictète est le maître des jeunes gens dont il veut former la volonté ; souvent des jeunes gens riches destinés aux carrières publiques et qu'il faut garantir contre les mille dangers du servilisme, de la flatterie, des subits revers de fortune. Sous mille formes. il leur répète la même vérité ; le bien et le mal pour l'homme sont uniquement dans ce qui dépend de lui, c'est-à-dire dans le jugement et la volonté qui, selon qu'ils seront sains et droits, ou bien dépravés, produiront tout le bonheur ou le malheur dont l'homme est susceptible. La vraie liberté, c'est l'affranchissement des opinions fausses. L'époque d'Épictète est celle où l'*ingénu*, celui qui n'a dans ses ascendants que des hommes libres, se fait de plus en plus rare ; les affranchis et leurs familles ont un rôle qui va croissant ; Épictète lui-même est un esclave affranchi (1). C'est cette libération de fait de l'esclave qu'Épictète transpose dans le sentiment moral : « Le dogme philosophique, dit-il, c'est ce qui fait relever la tête à ceux qui sont abaissés, ce qui permet de regarder les riches et les tyrans droit dans les yeux (2). » C'est bien des fois qu'il exprime l'idée que le travail manuel ne déshonore pas, et à un de ses disciples qui craignait la pauvreté, il donne en exemple des mendiants, des esclaves et des travailleurs.

Cette liberté intérieure consiste dans « l'usage des représentations (3). » Toute action, aussi bien chez l'animal que chez l'homme, suit une représentation ; l'animal comme l'homme use de ses représentations pour agir. Mais les bêtes n'ont pas conscience de cet usage ; l'homme en a conscience, et c'est

(1) DENIS, *Histoire des idées morales*, t. II, p. 80.
(2) *Dissertations*, III, 26, 35.
(3) BONHŒFFER, *Die Ethik des Epiktet*, p. 73 ; *Dissertations*, III, 20, 7 ; I, 9, 8; I, 16, 12 ; I, 10, 7 ; IV, 4, 4.

pourquoi il peut en user bien ou mal, correctement ou non. « Ce qui n'est pas à moi ce sont mes aïeux, mes proches, mes amis, ma réputation, mon séjour. — Qu'est-ce qui est donc à toi ? — L'usage de mes représentations. Personne ne peut me forcer à penser ce que je ne pense pas (1). »

A ce sentiment de liberté est lié un sentiment religieux très vif, qui consiste avant tout en une relation spéciale de l'homme à Dieu ; si l'homme est libre, c'est qu'il est une des parties principales de la nature en vue desquelles toutes les autres choses sont faites ; étant une partie principale, il est non pas comme les autres choses une œuvre de Dieu, mais un fragment de Dieu ; Dieu l'a donné à lui-même au lieu de le laisser dépendant (2). Mais il faut bien entendre que cette apothéose de l'homme est moins une donnée brute qu'un idéal à réaliser et comme une croyance directrice.

VI. — Marc-Aurèle

L'examen de conscience quotidien est une pratique morale recommandée par Sénèque, qui la rapporte au Pythagoricien Sextius. Chaque soir, avant le sommeil, il faut se demander : « Quel mal ai-je guéri aujourd'hui ? A quel vice ai-je résisté ? En quoi suis-je meilleur (3) ? » C'est sûrement à ces pratiques de méditation intérieure que nous devons les pensées que Marc-Aurèle s'est adressées *A lui-même*. Il s'agit avant tout pour l'empereur, au milieu de ses soucis politiques et de ses campagnes contre les Barbares, de se garder contre le découragement. On sent chez lui une énergie qui a toujours besoin de se tendre à nouveau. Le sentiment de détresse au réveil, les pensées troublantes qui lui viennent, les reproches d'autrui

(1) III, 24, 68
(2) II, 8, 7.
(3) *De la Colère*, III, 3, 6.

sur ce que lui-même croit être le bien, la gêne de la cour et de la société, le sentiment du vide, de la monotonie et de la petitesse, les surprises de la chair, la violence de la colère, l'horreur du néant qui attend l'âme après la mort, voilà quelques exemples des dangers contre lesquels il lutte par une assidue méditation. Il ne pense pas grand bien en général des remèdes que propose la philosophie ; il sait l'incertitude de la physique et ne veut pas lier la vie morale à telle ou telle notion sur le monde et les dieux ; il connaît la vaine ostentation des leçons publiques ; il sait tout ce qu'a d'inefficace et d'inhumain la méthode de réprimande un peu brutale ; il y a chez lui une politesse qui l'exclut (1). Aussi emploie-t-il peu les affirmations trop massives du stoïcisme ; que la mort soit une chose indifférente, ce n'est pas là son thème ordinaire de consolation ; il songe plutôt que par elle l'individu est rendu à l'univers et se diffuse dans le tout, qu'elle est un affranchissement, qu'elle nous fait échapper au danger de décrépitude intellectuelle (2).

Son thème fondamental, c'est en effet partout le rattachement de l'individu à l'univers : c'est la seule chose qui donne un sens à la vie, si instable et passagère en elle-même. Cette affirmation de la bonté radicale du monde est même quelque chose de plus et de plus profond que la croyance ordinaire en la providence. « Même si les dieux ne s'occupent nullement de moi, je sais que je suis un être raisonnable, que j'ai deux patries, Rome, en tant que je suis Marc-Aurèle, et le monde, en tant que je suis homme, et que le seul bien, c'est ce qui est utile à ces deux patries. » Ainsi, même en ce cas, l'affirmation religieuse fondamentale subsisterait ; l'acte moral est comme un épanouissement de la nature universelle chez l'homme ; l'homme doit produire, comme un arbre donne ses fruits, sans le savoir (3).

Après Marc-Aurèle, le stoïcisme traîne une existence obs-

(1) *Ibid.*, 6, 40 ; 76, 5 ; 5, 6.
(2) *A lui même*, 64, 17 ; 75, 21 ; 4, 10.
(3) *A lui-même*, 16, 18 ; 55, 13-22 ; 71, 4.

cure : sans doute les philosophes des autres écoles le connaissent, l'utilisent, l'exposent, le critiquent. L'enseignement de Plotin comporte la critique de bien des théories physiques notamment ; les commentateurs d'Aristote le citent fréquemment pour l'opposer à leur maître. D'autre part, les moralistes de l'école, avec leurs consolations, leurs diatribes, leurs exercices moraux deviennent, avec les œuvres semblables des Cyniques, le bien commun de tous ; chrétiens comme païens utilisent ce riche arsenal de réconfort moral. Ce succès éclatant et durable a lieu sans les Stoïciens. On a vu combien les Stoïciens de l'époque impériale s'étaient eux-mêmes détachés d'un dogme technique, auquel Épictète ne paraît plus consentir que par une sorte de scrupule professionnel : simultanément on voit ce dogme, presque sans vie déjà, attaqué par les sceptiques et remplacé par un autre, celui des Platoniciens.

VII. — Le scepticisme au Ier et au IIe siècle

L'histoire extérieure du scepticisme est fort mal connue ; entre les deux plus illustres sceptiques, Énésidème, qui paraît avoir vécu peu avant notre ère, et Sextus Empiricus dont l'œuvre date sans doute de la deuxième moitié du IIe siècle, d'autres sceptiques, dont Agrippa, ont vécu à des dates indéterminées.

L'œuvre d'Énésidème nous est assez bien connue, grâce au résumé de ses *Discours pyrrhoniens* que le Byzantin Photius a conservé dans sa *Bibliothèque* (cod. 212). On y voit Énésidème tenant avant tout à se séparer des Académiciens de son temps (sans doute Philon de Larisse), qui sont Stoïciens tout en combattant les Stoïciens et qui dogmatisent sur la vertu et le vice, l'être et le non-être. Le but du livre est de démontrer que le sage Pyrrhonien atteint le bonheur en se rendant compte qu'il ne perçoit rien avec certitude ni par la sensation, ni par la pensée et en s'affranchissant ainsi des continuels chagrins et

soucis qui atteignent les adeptes des autres sectes. Le scepticisme est donc, lui aussi, une école de bonheur et d'ataraxie. Les *Discours* suivaient dans le détail les philosophies dogmatiques ; ils recherchaient curieusement les discours contraires relatifs aux principes de la physique (agent et patient, génération et corruption, mouvement et sensation), à la méthode de cette même physique (cherchant si les phénomènes sont les signes de réalités cachées, et si l'on peut saisir un lien de causalité) enfin aux principes de la morale (le bien et le mal, les vertus, la fin).

Sextus nous a conservé quelques détails de cette argumentation ; Énésidème disait par exemple que toute génération est impossible, en parcourant toutes les hypothèses possibles . le corps ne peut produire le corps, soit qu'il reste en lui-même (car il ne produit alors que lui-même), soit qu'il s'unisse à un autre ; car il n'y aurait aucune raison, si un corps uni à un second en produit un troisième, pour que celui-ci uni à un des deux autres n'en produise pas un quatrième, et ainsi à l'infini. L'incorporel (au sens stoïcien du mot, comme vide, lieu ou temps) ne peut produire l'incorporel ; car il est par définition incapable d'agir et de pâtir. Le corps ne peut produire l'incorporel, ni l'incorporel le corps, pas plus que d'un platane ne vient un cheval. On le voit, la génération (c'est le sous-entendu de toute cette argumentation) est toujours comparée à la production de l'être vivant (1).

Nous connaissons encore ses huit arguments ou tropes contre les causes (2). Les cherche-t-on dans l'insivible ? Comment le visible pourrait-il *témoigner* (c'est le mot du dogmatisme épicurien) en faveur d'un invisible tout à fait différent de lui, immuable et éternel alors qu'il est passager ? De quel droit ramener à l'unité d'une même substance (comme l'atome) les causes de phénomènes si multiples ? Comment attribuer

(1) *Contre les Mathématiciens*, IX, 218-226.
(2) Sextus, *Hypotyposes*, I, 180-185.

l'ordre du monde (comme fait l'Épicurien) à des causes agissant au hasard ? Pourquoi concevoir (toujours selon la méthode des Épicuriens) les actions et passions des choses invisibles sur le modèle des choses visibles ? Pourquoi se vanter, comme ils le font, de suivre les impressions communes et reconnues de tous, alors qu'ils ont des hypothèses fort spéciales sur les éléments ? De quel droit restreindre les causes cachées, par exemple celles des météores, à celles qui s'accordent avec nos hypothèses ? Pourquoi contredire à la fois les apparence et ses propres hypothèses, en admettant des causes telles que la déclinaison ? Toute cette critique vise avec évidence l'épicurisme.

Contre les signes, Énésidème demandait comment il se fait, si, selon la définition stoïcienne, « les signes sont des antécédents visibles et connus de tous destinés à découvrir un conséquent caché », que les choses signifiées ne soient pas aussi semblables pour tous, pourquoi par exemple la rougeur et l'humidité de la peau, la rapidité du pouls sont, pour divers médecins, des symptômes de choses fort différentes (1).

Enfin l'on connaît les dix tropes ou cadres généraux, où Énésidème entassait, contre la connaissance sensible, des arguments qui allèrent sans cesse s'enrichissant. Le premier conclut, de la différence des organes entre les animaux et l'homme et des animaux entre eux, que chaque espèce doit avoir ses sensations particulières ; Sextus y a peut-être ajouté, de son cru, un développement sur la supériorité de l'animal sur l'homme (62-77), qui atteint le stoïcisme au point sensible. Le second conclut de la différence des hommes, quant au corps et à l'âme, à celle de leurs sensations. Le troisième montre le désaccord des sensations de diverses espèces entre elles, les divers sens jugeant différemment du même objet, et les objets pouvant avoir soit plus de qualités, soit moins que nous n'en percevons. Le qua-

(1) Sextus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 215

trième montre le désaccord entre les sensations d'une même espèce, selon les circonstances (hallucination de la folie, du rêve, âge, passion, etc). Les cinquième, sixième, septième, huitième et neuvième montrent comment un sensible nous apparaîtra différent, selon sa position ou distance, selon qu'il est ou non mélangé à d'autres, selon sa quantité, selon sa relation à celui qui juge ou aux autres sensibles, selon sa rareté. Le dixième enfin fait voir combien les lois et les coutumes produisent d'apparences différentes (1).

Les cinq tropes que Sextus attribue à des sceptiques plus récents et Diogène Laërce à Agrippa ne sont pas du tout de même nature que ceux d'Énésidème ; le trope de la discordance, fondant la suspension du jugement sur les divergences des philosophes entre eux et avec le vulgaire, celui de la régression à l'infini exigeant pour une affirmation une preuve, pour cette preuve une nouvelle preuve et ainsi à l'infini, celui du relatif qui montre notre jugement dépendant non de ce que sont les choses mais des rapports qu'elles ont soit avec nous, soit entre elles ; celui de l'hypothèse exigeant, si l'on veut échapper à la régression à l'infini, que l'on commence par une hypothèse non prouvée ; celui du diallèle montrant que si l'on échappe au deuxième ou au quatrième trope, c'est pour tomber dans la démonstration circulaire. où l'on prend comme principe la conséquence, tous ces tropes concernent non pas les sens en particulier, mais plutôt les problèmes et les recherches rationnelles. Il en est de même des deux tropes que cite ensuite Sextus, donnant au dogmatique le choix de poser au début des affirmations, et alors elles manquent de preuves, ou bien de les déduire d'autres affirmations, et alors on tombe dans la régression à l'infini ou le diallèle (2).

Après une pareille abondance d'arguments on est fort sur-

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 31-163 ; Philon, *De l'Ivresse*, § 171 sq., éd. Cohn ; Diogène Laerce, IX, 79-88.
(2) Sextus, *Hypotyposes*, I, 166-177 ; 178-179 ; Diogène Laerce, IX, 88-89

pris d'apprendre par Sextus que, pour Énésidème, le scepticisme est le chemin qui conduit à l'héraclitéisme ; et sous son nom, Sextus nous expose une physique complète qui prend pour principe l'air, assimilé au temps et à la nuit, admettant deux sortes de changements, le qualitatif (comme le changement de couleur) et le local, douant enfin l'homme d'une pensée qui, par l'intermédiaire des sens, apparaît vraie. Il y a là un problème qui n'est point résolu, malgré la parenté que les sceptiques ont de tout temps reconnue entre leur système et celui d'Héraclite.

Les *Hypotyposes* ou *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus et son vaste ouvrage en onze livres, *Contre les mathématiciens*, dont les six premiers sont consacrés aux arts libéraux, mathématiques, grammaire, rhétorique, géométrie, arithmétique, musique et les cinq derniers au dogmatisme philosophique, sont une somme du scepticisme et un arsenal où il a réuni et classé tous ses arguments. Grâce au goût de l'école pour l'argument tiré de la divergence des philosophes, ces ouvrages renferment les très abondants et précieux renseignements historiques que nous avons souvent utilisés. Mais l'argumentation y est souvent pauvre, monotone, fatigante par son verbalisme et sa sécheresse. Sextus, qui nous apprend tant de choses, nous apprendrait donc peu sur sa contribution personnelle au scepticisme, si, à côté et comme en dehors de ce flot d'arguments, nous ne trouvions l'idée positive d'une méthode empirique de connaissance, qui trace les linéaments d'une véritable logique inductive. Sextus insiste souvent sur le fait que, dès que l'on ne prétend pas atteindre la réalité, nos jugements d'apparence sont suffisants dans la vie journalière ; « les sceptiques ne détruisent pas les apparences » (1) ; et il suffit que le miel nous paraisse nous adoucir le goût (sans que l'on cherche s'il possède ou non la qualité

(1) *Hypotyposes*, I, 19-21.

de douceur) pour que l'on sache s'il faut ou non en manger. Les sceptiques ont donc eux aussi, un critère, c'est « l'observation quotidienne » qui prend une quadruple forme, qu'on se laisse guider par la nature, ou conduire par la nécessité des passions, ou qu'on régle sa conduite sur la tradition des lois et des coutumes, ou enfin qu'on employe les procédés techniques des arts. Dans tous ces cas, l'esprit se laisse aller, en réagissant le moins possible, à la contrainte des choses. De là la théorie positive du signe qui est essentiellement celle d'un médecin (Sextus est un médecin de la secte méthodique) (1) habitué à l'observation. Il fait la déclaration suivante ; « Nous ne combattons pas contre le sens commun et nous ne bouleversons pas la vie, comme on nous en accuse par calomnie ; si nous supprimions toute espèce de signes, nous combattrions contre la vie et contre les hommes. » Il est en effet deux espèces de signes, le signe indicatif employé par les dogmatiques qui prétendent conclure des apparences à des choses qui nous sont cachées par nature, telles que les dieux, les atomes, et le signe commémoratif qui nous rappelle seulement une autre chose qui a été plusieurs fois observée avec celle que l'on observe actuellement. « Dans les choses qui apparaissent, il y a une suite observable d'après laquelle l'homme, se rappelant après quelles choses, ou avant quelles choses, ou avec quelles choses est observée telle autre, il se souvient de celles-là en observant celle-ci. » En ce sens, la notion de conséquence distingue l'homme de la bête (2).

Nous voyons ainsi affleurer dans la philosophie quelque chose de ces méthodes techniques, pratiques, positives qu'emploient les arts tout à fait indépendants de la philosophie ; ces arts émancipés se justifient par eux-mêmes, sans être définis, ainsi que chez les Stoïciens, comme un degré inférieur d'une prétendue science qui n'a aucun droit à l'existence.

(1) Cf. *Contre les Mathématiciens*, I, 260, et *Hypotyposes*, I, 236.
(2) *Lettres à Lucilius*, 92, 25.

VIII. — La renaissance du platonisme au IIe siècle

De multiples raisons, à partir du IIe siècle, ont fait succomber le stoïcisme devant le platonisme. Ce changement a d'abord un aspect social indéniable. Dans la romanesque *Vie d'Apollonius de Tyane*, de Philostrate (V, 32-35) nous voyons s'affronter devant Vespasien le Stoïcien Euphrate, ami de la liberté et de la démocratie, conseillant à l'empereur de se démettre, et le héros du livre, le Pythagoricien et Platonicien Apollonius de Tyane, conservateur, ami du régime impérial, où il voit avant tout la garantie de la fortune assise et des libertés locales ; Euphrate, le représentant de « la philosophie conforme à la nature », opposé à celui de la philosophie qui se prétend d'« inspiration divine ». Les philosophes néoplatoniciens se recrutent dans les classes aisées et cultivées ; là, nulle vocation qui fasse d'un esclave un philosophe ; nul succès populaire, non plus, comme celui qu'avaient connu les maîtres du stoïcisme. Un cercle de gens distingués dans une petite ville, comme celui que nous voyons apparaître dans les œuvres de Plutarque de Chéronée, un milieu fermé de gens instruits, comme l'école de Plotin à Rome au IIIe siècle ; à la fin du Ve et au VIe siècle, des païens de bon ton qui se réunissent pour maintenir vivante la tradition de l'hellénisme, voilà les milieux naturels de cette pensée. La politesse raffinée des Platoniciens que l'on voit apparaître chez Lucien fait contraste avec la grossièreté qu'il prête aux autres philosophes (1). Ici la philosophie exige une lente et laborieuse initiation, et, en ses sommets, elle ressemble plutôt à des confidences que l'on cache au vulgaire qu'à des vérités de sens commun.

C'est un autre milieu, mais c'est aussi un autre univers et une autre conception de la destinée. « En si peu de temps que

(1) *Banquet*, ch. XXXVII-XXXIX sur Ion, le Platonicien.

ce soit, dit Sénèque du sage Stoïcien, il concentre des biens éternels (1). » A cette unité de la vie morale, toute ramassée en elle-même, correspond la vision d'un univers qui est, à chaque moment, nécessaire et parfait, et dont les événements ne font que manifester une réalité toujours égale. Il suffit que la volonté se détende pour que l'inquiétude naisse ; la destinée n'est pas accomplie à chaque moment, mais s'accomplit peu à peu, graduellement, au cours du temps. Avec cette conception de la destinée, la vision de l'univers se transforme, son unité se rompt ; à l'interdépendance des êtres se substitue la hiérarchie des formes de l'être, de la plus parfaite à la moins parfaite, à travers lesquelles passe l'âme montant d'une région moins parfaite à une région plus pure ; ce sont tous les mythes sur l'âme qui renaissent, et l'univers, destiné à leur servir de théâtre, n'a plus d'autre rôle.

Le platonisme n'est donc plus un humanisme, c'est-à-dire une vision de l'univers où l'homme et l'action humaine se déroulant en un milieu social humain forment le centre des préoccupations ; le Dieu des Stoïciens avait avec l'homme un lien particulier, et l'homme avec toute sa nature était pour eux un but de l'univers. Bien différente est une vision des choses, où l'ordre universel, le monde a une valeur en lui-même et non parce qu'il est au service des êtres raisonnables ; l'homme, comme tel, perd sa prééminence qui passe à la pure intelligence en laquelle il essaye de se transformer, c'est-à-dire à l'intelligence qui contemple l'ordre universel. L'homme raisonnable est, à certains égards, inférieur aux animaux et aux plantes. « Qu'on ne s'étonne pas, dit Plutarque, si les bêtes sans raison suivent la nature mieux que les êtres raisonnables ; à ce point de vue, les animaux sont même inférieurs aux plantes, à qui la nature n'a donné ni représentation ni penchant capables d'une déviation contre nature (2). »

(1) *Lettres à Lucilius*, 92, 25.
(2) *De l'Amour de la progéniture*, ch. I.

IX. — Philon d'Alexandrie

Des formules nettes de ce nouveau platonisme se trouvent déjà chez Philon d'Alexandrie (40 av. à 40 ap. J.-C.). C'était un membre influent de la communauté juive riche et florissante et, vers la fin de sa vie, il fit partie de l'ambassade qui alla porter à Caligula les doléances des juifs de la ville contre le gouverneur romain d'Égypte ; dans cette communauté, la culture grecque est depuis longtemps chez elle ; on n'y lit plus la Bible que dans la traduction grecque, et les jeunes gens de famille y apprennent toutes les sciences et la philosophie grecque. La lecture et le commentaire de la Bible restent pourtant, comme dans tout le monde juif, le centre de la spéculation ; mais on explique la Bible, comme les Grecs expliquaient depuis longtemps Homère, par la méthode allégorique ; tout, dès lors, devient dans la Bible l'histoire d'une âme qui se rapproche ou s'éloigne de Dieu en se rapprochant ou en s'éloignant du corps. Tout le premier chapitre de la *Genèse*, par exemple, raconte selon ces interprètes l'histoire d'une intelligence purifiée, créée par Dieu et résidant au milieu de vertus ; puis Dieu façonne, à l'imitation de celle-là, une intelligence plus terrestre (Adam), à qui il donne comme secours et soutien nécessaire la sensation (Ève) ; par l'intermédiaire de cette sensation, l'intelligence se laisse entraîner et dépraver par le plaisir (le serpent) ; tout le reste de la *Genèse* est l'histoire des diverses manières dont l'homme redevient un esprit pur, et les patriarches notamment signifient les trois modes possibles de ce retour, par l'exercice ascétique (Jacob), par l'enseignement (Abraham), ou par une grâce spontanée et naturelle (Isaac). A la faveur de cette méthode, Philon fait entrer dans son commentaire tous les thèmes philosophiques de son temps ; et son œuvre, considérable, est un véritable musée, où l'on trouve pêle-mêle discours de consolation, diatribes, ques-

tions à la stoïcienne (si le sage peut s'enivrer), fragments de leçons dialectiques ou physiques.

De cet amalgame il se dégage pourtant quelques idées l'essentielle est celle d'un Dieu transcendant qui ne touche le monde que par des intermédiaires, et que l'âme n'atteint aussi que par des intermédiaires. L'intermédiaire, chez Philon, se caractérise moins par sa nature que par sa fonction ; c'est en voyant à quoi il sert que l'on peut déterminer ce qu'il est. Aussi on comprend pourquoi l'intermédiaire se dissocie en une foule d'êtres plus ou moins distincts ; l'intermédiaire c'est le Logos ou Verbe, fils de Dieu, dans lequel il voit le modèle du monde et par lequel il le crée ; c'est aussi toute la série des puissances, la puissance bienfaisante ou créatrice, et la puissance qui punit et châtie ; c'est la sagesse avec laquelle il s'unit, d'une union mystérieure, pour produire le monde ; ce sont même les anges et les démons ignés ou aériens, qui exécutent les ordres divins. Tous ces intermédiaires sont aussi ceux par lesquels l'âme remonte à Dieu ; ce retour, qui s'opère grâce au sentiment de la fragilité et du néant des choses sensibles (que Philon fait voir en utilisant les tropes d'Énésidème), ne nous mène à Dieu que grâce aux intermédiaires ; en ce sens, le sage arrivé à l'état de pur esprit, le monde même en qui se réflète l'ordre divin sont pour nous des intermédiaires. En un mot, la méthode philonienne recueille et hiérarchise toutes les formes et tous les degrés possibles du culte qui relie l'âme à Dieu ; Abraham, sous le nom d'Abram, a été astrologue avant d'arriver à une piété plus pure.

Il y a dans la pensée de Philon quelque ambiguïté : on trouve en lui toute la piété d'un juif pour qui Dieu est en rapports constants, multiples et particuliers avec l'homme, le soutenant, le secourant, le punissant : c'est la piété sémite, dont nous avons vu le succès chez les Stoïciens. Mais il y a aussi l'idée d'un Dieu transcendant qui échappe à tout rapport avec l'homme, qui n'est atteint que par de purs esprits, entière-

ment détachés du monde et d'eux-mêmes, en état d'extase. Donc à la fois les deux formes de théologie et de transcendance que nous avons dégagées plus haut.

Dès maintenant, la grande affaire du philosophe néoplatonicien et néopythagoricien, c'est, délaissant complètement le premier point de vue, celui de la dévotion, des rapports de l'homme à Dieu, d'atteindre, en elle-même, en dehors de tout rapport avec le monde et l'homme, cette réalité transcendante ou, comme on dit, intelligible ; c'est sous un aspect, aspect bien étroit, il est vrai, du plus pur hellénisme. La théorie stoïcienne du Logos ou Verbe, du dieu assistant l'homme, qui se retrouvera chez les chrétiens, est presque absente chez les païens.

X. — Le néopythagorisme

Le pythagorisme se réveille dans des conditions mal connues : au temps d'Auguste vivent les Sextius, dont Sénèque cite avec éloge les règles morales d'examen de conscience (1) ; une même inspiration, de morale pratique et ascétique, se trouve dans le *Tableau de Cébès*, allégorie morale où domine, comme chez Philon, l'idée du repentir arrachant l'homme au plaisir ; de même esprit et très imprégnés de platonisme sont tous les fragments pythagoriciens que Stobée a conservés dans son *Florilège* : simples résumés de morale platonicienne, écrits en dialecte dorien, et dont la pensée principale est : « Celui qui suit les dieux est heureux, celui qui suit les choses mortelles est malheureux (103, 26). »

Sur ce fond de morale ascétique s'élève une arithmologie fantastique, destinée à déterminer la nature de la réalité transcendante par les nombres et leurs propriétés. L'un de ces Pythagoriciens, Modératus de Gadès, qui est de l'époque de

(1) *Lettres à Lucilius*, 59, 64 et 73.

Plutarque, nous raconte comment la théorie de la matière que Platon expose dans le *Timée* fut d'abord celle des Pythagoriciens, qui la transmirent à Platon. Ce qu'il y a de vrai dans ce fantaisiste récit, c'est que l'arithmologie métaphysique de Modératus n'est qu'une traduction numérique de la métaphysique platonicienne (1) : les diverses formes de réalité sont comme les divers degrés de détente de l'Un primitif ; auprès de ce premier Un, qui dépasse l'être ou l'essence, un second Un qui est l'être réel ou l'intelligible, c'est-à-dire les idées ; puis un troisième Un, l'âme, qui participe aux idées ; au-dessous de cette trinité d'Uns, la dyade ou matière, qui ne participe pas aux idées, mais qui est ordonnée à leur image. Cette vision de l'univers va devenir la vision maîtresse du néoplatonisme. Quant à l'emploi des nombres Modératus reconnaît qu'il est seulement d'un symbolisme commode et n'atteint pas la nature des choses. « Ne pouvant transmettre clairement par le discours les premiers principes, les Pythagoriciens ont recours au nombre pour les exposer. Ils appellent *un* la raison de l'union, la cause qui fait que tout conspire ; *deux* la raison de l'altérité, de la divisibilité. du changement (2). » En un mot le Pythagoricien ne connaît pas le nombre comme point de départ d'une science autonome, mais comme méthode d'accès, à la réalité non sensible. Tel est le pythagorisme que l'on trouve si fréquemment dans les œuvres de Philon, qui utilise le *Timée* dont Modératus lui-même a commenté le passage sur les proportions numériques dans l'âme (3). Tel est celui de Nicomaque de Gérasa dans sa *Théologie arithmétique*.

XI. — Plutarque de Chéronée

De tout côté, pendant ces deux premiers siècles, nous avons des preuves de la faveur grandissante que trouvent les œuvres

(1) Exposé dans Simplicius, *Commentaire de la physique*, p. 230, éd. Diels
(2) Porphyre, *Vie de Pythagore*, 48-49.
(3) Proclus, *Commentaire du Timée*, 144 f.

de Platon; on les explique en de nombreux commentaires, en particulier sur le *Timée.* On discute notamment la question de savoir si c'est par un simple artifice d'exposition que Platon y représente le monde engendré et s'il le croyait éternel. A ceux qui soutiennent cette interprétation, Philon oppose déjà la lettre même de Platon, qui parle d'un Dieu père, créateur (ποιήτης), démiurge et aussi l'interprétation que donne Aristote (1). Plutarque (2) qui traite plutôt de la création de l'âme conclut, dans le même sens, que l'âme a été créée avant le corps; sans quoi serait détruite la valeur de l'argumentation platonicienne contre les athées, qui repose sur le fait que l'âme est antérieure au corps. Mais l'interprétation contraire, celle de l'éternité du monde, finit par s'imposer complètement, sauf aux penseurs chrétiens qui utilisent le *Timée.*

On imite aussi beaucoup les mythes de la destinée. Plutarque l'a fait plusieurs fois. Dans un de ces mythes, les âmes après la mort s'élèvent vers le ciel, traversent d'abord un Styx céleste, jusqu'à la lune, où séjournent celles qui ne sont ni mauvaises ni impures; là, il y a une deuxième mort, et, comme l'âme s'était séparée du corps, l'intelligence se sépare de l'âme qu'elle laisse dans la lune pour monter à travers les sphères célestes : schème constant qui revient avec d'infinies variantes (3). L'Hadès souterrain a complètement disparu de ces mythes; c'est le monde entier qui est devenu le théâtre de la destinée de l'âme.

Le platonisme de Plutarque est lié à une réaction nationale très forte en faveur des traditions religieuses grecques en même temps qu'à une critique assez violente des grands dogmatismes post-aristotéliciens; on trouve chez lui, avec une apologie de l'oracle delphique, une protestation contre l'interprétation rationaliste des dieux, à la fois contre celle qui les réduisent

(1) *De l'Incorruptibilité du monde*, ch. IV.
(2) *De la Production de l'âme d'après le Timée.*
(3) *Du Visage qui est dans la lune*, fin.

à des facultés et des passions de l'âme, et contre le stoïcisme qui en fait des forces naturelles (1). Plutarque est l'homme qui, à la fois théologien, prêtre et philosophe ne veut rien abandonner de l'héritage grec, et veut encore l'accroître de toute la richesse des cultes égyptiens d'Isis.

XII. — Gaius, Albinus et Apulée. Numénius

Plusieurs manuscrits nous ont conservé, sous le nom d'Alcinoüs, une *Introduction aux dogmes de Platon* ; comme Freudenthal l'a démontré, l'œuvre est en réalité d'Albinus, le Platonicien qui fut le maître de Galien à Smyrne en 152, après avoir été à Athènes l'élève de Gaius. D'autre part, M. Sinko a fait voir qu'Apulée, qui résida à Athènes vers 140, a rédigé son traité *Sur le dogme de Platon* d'après le même cours qu'Albinus, c'est-à-dire d'après celui de Gaius. On voit, dans ces deux œuvres, comment Gaius contraint d'entrer les matières de l'enseignement platonicien dans le cadre devenu traditionnel, logique, physique et éthique ; on y trouve un monde éternel, un dieu transcendant dont la nature est déterminée par de doubles négations (ni mauvais, ni bon ; ni qualifié, ni sans qualité) à la manière de l'Un du *Parménide* de Platon, et qui est connu soit par la méthode d'abstraction, soit par la méthode d'analogie.

Des fragments qui restent de l'œuvre des Platoniciens de la fin du IIe siècle, Sévère, Atticus, Harpocration, Cronius et surtout Numénius, on peut conclure que, dans ses grands traits, la représentation néoplatonicienne du monde est tout à fait fixée. Numénius, à l'époque des Antonins, a écrit un livre pour réfuter l'opinion d'Antiochus, qui assimilait Platon aux Stoïciens et pour revendiquer l'autonomie du platonisme que, comme

(1) *Amatorius*, chap. XII.

Philon, il rapprochait de Moïse (1). On connaît sa théorie des trois dieux : au sommet, l'intelligence première (ou Bien en soi), créatrice des intelligibles ; au-dessous, le démiurge, créateur du monde sensible ; et enfin le monde, le troisième dieu ; il n'y a rien là qu'une interprétation du *Timée* (2). On connaît aussi, par Proclus (3) sa croyance en un Hadès céleste au milieu duquel il décrit l'allée et venue des âmes.

XIII. — Renaissance de l'aristotélisme

Beaucoup moins populaire que le platonisme, beaucoup moins disposé à s'unir aux croyances générales de l'époque, l'aristotélisme doit sa renaissance au IIe siècle au goût qui portait les esprits vers les anciennes doctrines ; les Péripatéticiens, depuis Andronicus qui édita les œuvre d'Aristote vers 50 avant J.-C., inclinent à chercher le sens exact des paroles du maître plutôt qu'à développer, selon sa méthode, la connaissance de la nature. De là cette série de commentaires, dont les premiers, ceux d'Adrastus (à l'époque d'Adrien), sont perdus; les plus anciens que nous ayons sont ceux d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique*, sur les *Premiers analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes* ; enfin sur *La sensation* et les *Météores*, auxquels il faut joindre des traités *Sur l'âme* et *Sur le destin*; ils datent environ de la fin du IIe siècle. Plus tard, l'étude d'Aristote et de ses commentateurs devient un exercice obligatoire dans toute école philosophique; c'est par exemple fort souvent la lecture d'un commentaire d'Aristote qui sert de point de départ aux traités de Plotin (par exemple Ennéade IV, 6) ; si bien que, le péripatétisme disparaissant de nouveau comme école devant le grand succès du platonisme, les

(1) *Sur la différence des Académiciens avec Platon*, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 5 sq.
(2) Dans l'ouvrage *Sur le Bien*, connu aussi par les citations d'Eusèbe.
(3) *Commentaire de la République*, vol. II, p. 96, 11, éd. Kroll.

commentaires d'Aristote continuent jusqu'à la fin de l'antiquité ; la célèbre *Isagoge* de Porphyre, l'élève de Plotin, qu'une traduction latine de Boèce fit connaître au moyen âge occidental, était une introduction à l'étude des *Catégories.* Les plus connus de ces commentateurs sont Thémistius (2e moitié du ɪᴠe siècle) et surtout Simplicius, dont les commentaires sur les *Catégories*, sur la *Physique* et sur le traité *du Ciel* sont d'une surprenante richesse d'information (1). Ces commentaires se relient, sans aucune suture, aux commentaires en syriaque, puis en arabe, et enfin à ceux qu'on écrivit en Occident, à partir du xɪɪɪe siècle, sans oublier les commentateurs byzantins, qui se rattachent à Jean Philopon (début du ᴠɪe siècle).

Une tradition, si constamment suivie, dont nous voyons ici le début, a une importance historique que l'on peut difficilement exagérer ; par elle se sont transmises et certaines manières de poser des problèmes philosophiques, et certaines manières de classer les idées, dont la pensée occidentale est toute imprégnée. On peut en donner en exemple la discussion qui commence à Théophraste et qui se poursuit pendant le moyen âge entier sur la nature des intellects et de la connaissance intellectuelle d'après un obscur chapitre d'Aristote (p. 238).

D'après Thémistius, Théophraste interprétait ainsi la doctrine du maître : la connaissance intellectuelle est la découverte des formes intelligibles, incluses dans les choses sensibles, par un intellect passif qui est amené à l'activité par un intellect agent. Et il faisait à Aristote les trois objections suivantes : « On ne sait si l'intellect patient est acquis ou s'il est inhérent ; de plus, on ignore la nature de la passion que subit cet intellect ; car si l'origine de la connaissance intellectuelle est dans la sensation, il faut que l'intellect subisse l'action du corps ; mais comment le pourrait-il s'il est incorporel ? Et comment

(1) Les commentaires grecs ont été édités par l'Académie de Berlin : *Commentaria in Aristotelem græca, edita consilio et auctoritate Academiæ regiæ borussicæ.* 23 volumes et 3 volumes supplémentaires.

pourrait-il être maître de sa pensée, puisque rien ne pâtit de soi-même ? Enfin, si une intelligence n'est rien en acte, mais si elle est tout en puissance, en quoi diffère-t-elle de la matière première ? A propos de l'intellect agent, les difficultés ne sont pas moindres ; car on ne peut dire comment il vient en l'âme, et s'il lui est inhérent, pourquoi l'oubli, l'erreur et le mensonge (1) ? »

Nous connaissons par Alexandre d'Aphrodise (2) la solution que son maître Aristoclès essayait de ces difficultés ; on va voir qu'elle est suggérée par le stoïcisme (et la confusion que l'on commit longtemps entre Aristoclès et Aristotélès, et qui fit attribuer à Aristote lui-même les idées de celui-là ne contribua pas peu à obscurcir le sujet). Aristoclès admet d'abord que ce qu'Aristote appelle l'intellect matériel ou en puissance est un intellect qui croît naturellement, comme toutes nos autres facultés, par le progrès de l'âge et qui est capable d'opérer l'abstraction. Néanmoins cette activité, inhérente à l'âme, n'est possible que parce qu'il y a un intellect venu du dehors, pensée pure, intelligence divine partout répandue dans la matière, comme une substance en une substance, traversant tout et étant en n'importe quel corps. Lorsque cet intellect en acte rencontre un mélange corporel favorable, elle agit par lui comme par un instrument, et l'on dit que nous pensons. Notre intelligence matérielle ou en puissance n'est donc, comme toutes nos autres facultés, qu'une certaine combinaison organique, qui peut servir d'instrument à la pensée.

Cette doctrine répond aux objections de Théophraste ; mais Alexandre estime qu'elle s'écarte trop de l'opinion du maître. Pour lui, il distingue quatre intellects, l'intellect en puissance ou hylique, capacité de recevoir les formes, semblable à une table rase, ou plutôt « à ce caractère qu'elle a d'être rase », intellect différent de la matière première, puisqu'il ne

(1) D'après Thémistius, *In de Anima*, éd. Heinze, p. 117, 310 sq.
(2) *De Anima liber*, éd. J. Bruns, p. 110 sq.

devient pas telle ou telle chose en particulier et parce qu'il ne pâtit comme la matière. En second lieu, l'intellect acquis, ou l'intellect comme disposition, qui naît lorsque l'intelligence a appréhendé l'universel, en séparant par abstraction les formes de la matière ; il est l'ensemble des pensées qui sont toujours à notre disposition, comme la science est à la disposition du savant, bien qu'il n'y pense pas toujours actuellement. Enfin l'intellect en acte est la pensée actuelle, dans laquelle le sujet est identique à son objet.

Ces trois intellects décrivent les trois phases de l'activité intellectuelle, de la puissance à la disposition et de la disposition à l'acte. Le quatrième intellect est l'intellect agent, la cause qui fait passer à l'acte les intelligibles en puissance. Il faut qu'il soit par conséquent lui-même intelligible en acte, par sa propre nature, séparé et sans mélange. Dans cet intellect agent, Alexandre est amené à reconnaître non plus une faculté de l'âme, mais l'acte pur, la pensée de la pensée, en un mot le Dieu d'Aristote. C'est donc Dieu qui est l'agent de l'opération intellectuelle en nous ; ce n'est point une vision en Dieu mais c'est, si l'on peut dire, une vision par Dieu. Grâce à Alexandre, chez les Péripatéticiens comme chez les Platoniciens, la méditation sur la nature de la connaissance intellectuelle et sur son objet nous amène non pas à la science, mais à la théologie.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Robiou, *De l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, 1852.
G. Boissier, *La Fin du paganisme.*
Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 1856.
III. — *Musonii Rufi fragmenta*, ostendit O. Hense, coll. Teubner, 1905.
IV. — Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, Paris ; *Études morales sur l'antiquité ; l'examen de conscience.*
R. Waltz, *La Vie politique de Sénèque*, 1909.

E. Albertini, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, 1923.
V. — L. Weber, *La Morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral*, Revue de Métaphysique, 1905.
A. Bonhoeffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.
A. Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoïkers Epiktet*, 1894.
A. Bonhoeffer, *Epictet und das neue Testament*, Giessen, 1911.
J. Bruns, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897.
T. Collardeau, *Étude sur Épictète*, 1903.
Les Entretiens d'Épictète, traduction par Courdaveaux, 1908.
VI. — Renan, *Marc-Aurèle*.
Pensées de Marc-Aurèle, trad. Couat, Bordeaux, 1904; édition et traduction, par Trannoy, dans la collection G. Budé, 1925.
VII. — Brochard, *Les Sceptiques grecs*, 1887, 2e édit., 1923.
Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
IX. — Philon, *Allégories des Saintes Lois*, édit. et trad. par É. Bréhier, Paris, 1908.
É. Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, 2e édit., 1924.
XI. — B. Latzarus, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.
Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chæronæa*, Berlin, 1869, 1873.
O. Gréard, *De la Morale de Plutarque*, 1865.
E. Guimet, *Plutarque et l'Égypte*, 1898.
XII. — Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 1879, III, p. 322.
T. Sinko, *De Apulaei et Albini doctrinæ platonicæ adumbratione* (Dissertat. philol. Acad. litt. Cracov., t. XLI, p. 129), Cracovie, 1905.
P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, 1908.
P. Monceaux, *Apulée; roman et magie*, 1888; *Les Africains. Étude sur la littérature latine d'Afrique. Les Païens*, 1894.

CHAPITRE VII

Développement du néoplatonisme

I. — Plotin

Le néoplatonisme est essentiellement, on l'a déjà vu, une méthode pour accéder à une réalité intelligible et une construction ou description de cette réalité. La plus grosse erreur que l'on pourrait commettre, c'est de croire que cette réalité a pour fonction essentielle d'expliquer le sensible ; il s'agit avant tout de passer d'une région où la connaissance et le bonheur sont impossibles à une région où ils sont possibles ; la ressemblance grâce à laquelle on peut passer de l'un à l'autre, puisque le sensible est l'image de l'intelligible, intéresse moins parce qu'elle explique le monde sensible que parce qu'elle permet de remonter à ce qui est en soi sans rapport au monde. La vie des dieux. dans le mythe, est indifférente au monde des humains ; la réalité intelligible de Plotin ne connaît pas non plus le monde et ne s'abaisse pas à lui ; son état d'esprit est, subtilisé à l'extrême, l'état d'esprit mythologique.

Le IIIe siècle et les deux suivants marquent, dans le paganisme, une tentative pour saisir la structure et les articulations de cette réalité. La philosophie de ce temps est une manière de description des paysages métaphysiques où l'âme se transporte par une sorte d'entraînement spirituel.

Un de ses initiateurs fut Ammonius Saccas, qui enseigna à Alexandrie au moins de 232 à 243 et qui révéla à Plotin, déjà

âgé de vingt-huit ans, la philosophie véritable : personnage d'ailleurs fort mal connu ; il n'a rien écrit ; de ses disciples, nous connaissons, outre Plotin, le philologue Longin, Hérennius, enfin un Origène qu'il n'y a aucune raison décisive d'identifier avec Origène le chrétien, bien qu'il soit de la même époque ; mais nous ignorons tout de ce qu'on enseignait dans l'école d'Ammonius. Il faut attendre au ve siècle avant d'entendre parler des idées d'Ammonius par Némésius et par Hiéroclès, et il n'y a aucune raison décisive de croire que c'est bien d'Ammonius Sakkas qu'ils parlent. Nous ne pouvons donc saisir le rôle de ce maître aimé dans la formation d'esprit de Plotin.

Plotin (205-270), élève d'Ammonius de 232 à 243, le quitte pour suivre l'empereur Gordien dans son expédition contre les Perses ; en 245 il est à Rome, où il reste jusqu'à sa mort ; il y réunit quelques disciples enthousiastes, et parmi eux Porphyre qui fut son secrétaire. C'est sur les instances de ces disciples, semble-t-il, qu'il se décide très tardivement, en 255, à écrire et à publier. Il rédigeait fort vite et sans revoir, confiant à Prophyre le soin des corrections matérielles ; ainsi sont nés, dans un ordre de succession que nous donne Porphyre en sa *Vie de Plotin*, les cinquante-quatre traités dont Porphyre, après la mort de Plotin, a donné une édition d'ensemble en les groupant en six *Ennéades*, ou groupes de neuf. Ces traités paraissent reproduire fidèlement son enseignement oral ; ils ne donnent pas du tout un exposé suivi et progressif de la doctrine, mais plutôt une série de conférences élucidant des points particuliers, la valeur de l'astrologie, la manière dont l'âme descend dans le corps et lui est unie, le problème de la mémoire dans les diverses espèces d'âmes, depuis l'âme humaine jusqu'à l'âme du monde, mais les étudiant en fonction d'une vision de l'univers qui est toujours active et présente.

Cette vision de l'univers n'est pas particulière à Plotin ; nous l'avons vu s'esquisser chez Posidonius lorsqu'il distingue et range par ordre ce que l'ancien stoïcisme identifiait ; dieu,

destin, nature ; nous l'avons vu se préciser chez Modératus, avec sa théorie de la triple unité. Quel en est le principe ? L'on a vu les Stoïciens (et Plotin reprend formellement leur thèse) soutenir que le degré de réalité d'un être dépendait du degré d'union de ses parties, depuis le tas de pierre, aux parties seulement juxtaposées, jusqu'à l'être vivant dont toutes les parties sont maintenues par la tension de l'âme, en passant par un corps collectif, tel qu'un chœur ou une armée. On peut concevoir l'union s'accroissant au point que les parties se fusionnent et deviennent de plus en plus inséparables : ainsi l'on ne peut parler dans le même sens des parties d'un corps vivant et des parties d'une science ; dans un corps vivant, les parties sont solidaires, mais localement séparées ; dans une science, une partie c'est un théorème, et chaque théorème contient en puissance tous les autres ; on voit ainsi comment un degré d'unification de plus nous fait passer du corporel au spirituel.

Mais, toute réalité où l'union des parties n'est pas parfaite suppose au-dessus d'elle une unité plus achevée ; ainsi la sympathie mutuelle des parties d'un corps vivant ou des parties du monde suppose au-dessus d'elle une unité plus parfaite, celle de l'âme, qui les contient ; l'union des théorèmes d'une science suppose l'unité d'une intelligence qui les saisit. Sans cette unité supérieure tout s'éparpille, s'effrite et perd son être. Rien n'est que par l'Un ; Aristote a eu tort de dire que l'être et l'un sont toujours convertibles : en réalité l'être est toujours subordonné à l'Un ; l'Un est le principe de l'être. Mais à une condition : c'est que cette unité ne soit pas une unité purement formelle et vide, mais contienne toute la réalité qui se développera en son produit : l'âme d'un vivant contient en elle, à l'état de raisons séminales inséparables les unes des autres, tout le détail du corps vivant ; rien de réel qui ne vienne d'elle. A cette condition, on voit la portée du mode d'intelligibilité qu'emploie Plotin, qui consiste à faire comprendre une

réalité quelconque en la rapportant à une unité plus parfaite (1).

Pourtant Plotin abandonne entièrement la théorie stoïcienne, dont il a quelquefois suivi les formules ; pour les Stoïciens, on s'en souvient, l'unification était due à une activité propre de l'agent qui pénétrait dans la matière et, par sa tension, en retenait les parties. Pour Plotin, toute unité est toujours plus ou moins du genre de celle d'une science ; dans une science l'esprit est un parce qu'il contemple un seul et même objet ; ce qui introduit l'unité dans la réalité inférieure, c'est la contemplation du principe supérieur (2). Dire que l'un est le principe de l'être revient alors à dire que la seule réalité véritable est la contemplation. Non seulement l'intelligence est contemplation de son objet, mais la nature est aussi contemplation, contemplation tacite, silencieuse, inconsciente, du modèle intelligible qu'elle s'efforce d'imiter ; un animal, une plante, un objet quelconque n'ont leur forme (au sens aristotélicien) que dans la mesure où ils contemplent le modèle idéal qui se reflète en eux. Le principe supérieur reste donc en soi, en son inaltérable perfection et immobilité ; rien de lui-même, de son activité ne passe dans la réalité inférieure, puisqu'il n'agit, comme les choses belles, qu'en emplissant les choses de sa lumière et de son reflet autant qu'elles sont capables de le recevoir.

Toutefois, pour bien le saisir, il faut avoir présente l'image fixe d'un cosmos unique, fini et éternel, avec son ordre toujours identique à lui-même, qui obsède l'esprit de Plotin comme celui de tous ses contemporains ; c'est en fonction de cette image que sa doctrine métaphysique prend un sens. Le donné, c'est l'unité du monde sensible, et toutes les réalités intelligibles dont il dépend ne sont que ce même monde, plus contracté et en quelque sorte dématérialisé. Toute la construction métaphysique de Plotin perd beaucoup de son sens si l'on n'accepte,

(1) *Ennéade*, VI, traité 9.
(2) III, 8.

avec l'unicité du monde, son unité, la sympathie de ses parties, son éternité et le géocentrisme (1).

Ainsi se comprend la théorie plotinienne des principes ou hypostases : le premier principe, c'est l'Un ou Premier, en qui il n'y a encore aucune division ; il n'est rien, puisqu'il n'y a en lui rien de distinct ; et il est tout, puisqu'il est puissance de toutes choses ; il est comme l'Un du *Parménide* de Platon, dont on peut successivement tout nier et tout affirmer ; de fait, c'est à ce dialogue que Plotin emprunte le principe de sa théorie de l'Un. Mais c'est aussi au VII[e] livre de la République ; l'Un est en effet aussi le Bien, puisqu'il donne à chaque être son être ; et il est lui-même « au-dessus de l'essence », puisque être, rappelons-le, pour Platon, c'est nécessairement être quelque chose. Or le Premier, Bien ou Un, est une hypostase, sans être une essence ou substance. Le mot hypostase signifie tout sujet existant, que ce sujet soit déterminé ou non ; le mot essence ou substance (οὐσία) désigne aussi un sujet existant, une hypostase, mais un sujet déterminé par des attributs positifs et ayant une forme. C'est pourquoi il faut faire attention que ces attributs : Premier, Un ou Bien, ne soient pas pris pour des propriétés positives ou des formes de l'Un ; ce sont des manières d'en parler, en envisageant le rôle qu'il jouera par rapport aux hypostases subordonnées ; ce n'est pas une manière de dire ce qu'il est puisque, à proprement parler, il n'est rien, pas même un, pas même bien, rien qu'un néant superessentiel (2).

Pourquoi cet Un ne reste-t-il pas l'unique ? Pourquoi la réalité ne reste-t-elle pas éternellement contractée en lui ? C'est que toute chose parfaite produit, comme l'être vivant, arrivé à l'état adulte, produit son semblable ; production inconsciente, involontaire, due à une sorte de surabondance, comme celle d'une source dont le trop plein s'écoule, comme celle d'une lumière qui se diffuse ; l'être vivant, la source, la

(1) II, 1.
(2) VI, 9 ; V, 1, 6, ; VI, 8.

lumière ne perdent rien à se répandre, et gardent en eux-mêmes toute réalité ; c'est ce que l'on a appelé, d'une métaphore habituelle, mais qui n'est pas tout à fait juste, la théorie de l'émanation; il faut dire plutôt, avec Plotin, la *procession*, la production, ou marche en avant de quelque chose qui vient du principe. Mais le produit cherche à rester le plus près possible de son producteur, dont il reçoit toute sa réalité ; à peine a-t-il procédé qu'il se retourne vers lui pour le contempler. C'est en cet acte de se retourner, ou *conversion*, que naît (bien entendu d'une naissance éternelle et intemporelle) la seconde hypostase, qui est à la fois Être, Intelligence et Monde intelligible (1).

Il ne faudrait pas exagérer l'unité systématique de la pensée plotinienne dans la description de cette seconde hypostase ; elle présente plusieurs aspects. C'est d'abord, sous l'aspect du monde intelligible, l'Un en quelque sorte détendu et multiplié : la réalité, indistincte dans l'Un, s'épand en une multiplicité hiérarchisée de genres et d'espèces, que l'on voit se former par une sorte de dialectique (la division platonicienne) et de mouvement spirituel, à partir des genres suprêmes ; encore faut-il bien voir que ce mouvement est éternellement achevé, que cette hiérarchie d'intelligibles est éternellement fixée, et que c'est seulement notre pensée qui se meut en la parcourant (2). Il faut aussi se garder d'exagérer le caractère de multiplicité de ce monde : dans une pareille unité systématique, chaque être contient tous les autres, tout est dans tout : Plotin nous rappelle que la dialectique platonicienne ne procède pas, comme la logique aristotélicienne, par des additions, ajoutant au genre des différences spécifiques pour déterminer l'espèce ; elle procède par division, c'est-à-dire que le genre est un tout concret que l'on sépare pour le diviser en espèces, comme on peut concevoir le monde divisé en ciel

(1) V, 1, 6 ; V, 2 ; V, 3, 13 sq. ; V, 4.
(2) IV, 4, 1-2.

et région sublunaire ; le progrès du genre aux espèces n'est pas un enrichissement, mais un passage du tout aux parties, où les parties garderaient encore la richesse du tout (1).

De là une conséquence importante : l'intelligible aristotélicien ne désignait que des genres et des espèces ; l'individu, réalisé dans le monde sensible, contenait donc tous les caractères de la forme spécifique, augmentés d'autres caractères en nombre indéterminé, dus à sa réalisation dans la matière et qui constituaient sa véritable individualité ; on peut penser l'homme, on ne peut penser Socrate, dont l'individualité est due aux mille accidents que la forme spécifique de l'homme a rencontrés en se réalisant : le monde sensible serait donc à certains égards plus que le monde intelligible ! La vérité est au contraire pour Plotin que l'individu existe dans le monde intelligible, ou qu'il y a « des idées des individus (2) ». Plotin n'admet pas d'une manière générale que la forme, pour se réaliser dans le sensible, doive être accrue de caractères positifs, comme les organes de défense, par exemple, ou les organes des sens ; à ces questions : « Quel besoin le lion intelligible a-t-il de griffes, puisqu'il n'a pas à se défendre ? Quel besoin l'être vivant intelligible a-t-il d'organes des sens, en une région où il n'y a nulle chose sensible ? » il répond : « Afin que tout soit, afin que le monde intelligible contienne toutes les richesses possibles » ; la sensation, dans l'être vivant matériel, est non pas, comme le disent les Stoïciens, simple impression d'une matière sur une autre, mais garde encore quelque chose de spirituel et d'immatériel qui garantit son origine intelligible. Et Plotin refuse d'expliquer la production des organes des sens par rien de tel qu'un hasard heureux ou une providence attentive ; ils ne sont qu'une imitation dégradée d'une réalité plus haute (3).

La deuxième hypostase est donc un véritable monde, com-

(1) I, 8 ; III, 2, 1-2 ; V, 9.
(2) V, 7
(3) VI, 7, 1-2.

plet, parfait, et non pas un simple schéma abstrait du monde sensible.

La deuxième hypostase est aussi l'être ou essence, c'est-à-dire le contenu concret ou positif d'une chose qui fait d'elle un objet de connaissance. La première hypostase était au-dessus de l'être, et on devait en nier tout caractère positif ; la seconde est l'être même, c'est-à-dire tout ce qui fait que la réalité a une forme qui la rend connaissable.

Enfin, la seconde hypostase est l'intelligence. Plotin introduit sur ce point des nouveautés qui ont frappé ses contemporains, qui ont notamment beaucoup choqué Porphyre à son entrée dans l'école. L'intelligence est ce qui connaît l'être ou essence : or, entre l'être ou intelligible, qui est connu et l'intelligence, qui le connaît, il faut admettre, semble-t-il, une distinction : l'être est posé d'abord comme la réalité en acte puis l'intelligence dont les virtualités s'actualisent lorsqu'elle appréhende l'être ; il est même essentiel au platonisme de poser l'intelligible avant l'intelligence ; c'est Aristote et Anaxagore qui, prenant l'intelligence pour principe, ne savent pas la définir et suppriment l'intelligible. Si un Platonicien acceptait l'intelligence comme principe second, c'est qu'il mettait comme principe premier l'intelligible, à la manière de Platon qui, dans le *Timée*, a décrit l'intelligence du démiurge contemplant hors d'elle-même et au-dessus d'elle les modèles idéaux à l'imitation desquels sont produites les choses. Or Plotin ne suit pas du tout cette tradition : il prend à son compte la formule connue d'Aristote : dans la science, la chose sue est identique au sujet qui connaît, et il refuse d'admettre que les intelligibles soient en dehors de l'intelligence. Sans doute, il est fidèle à Platon, lorsqu'il s'agit de mettre au-dessus de l'intelligence une réalité dont elle a la vision ; mais cette réalité, qui est l'Un, n'est plus l'intelligible. Pourquoi donc ce changement si profond ? Rappelons d'abord que si le *Timée* subordonnait l'intelligence démiurgique aux modèles idéaux, en revanche la *République*

faisait du Bien le principe commun du connaissant et du connu, comme le soleil est le principe commun des choses visibles et de la sensation visuelle ; intelligence et intelligible, connaissant et connu sont ainsi au même niveau. Ainsi Plotin, lui aussi, se réclamait de Platon. Mais de plus et surtout, la thèse contraire lui paraît introduire en philosophie toutes les difficultés de la théorie de la connaissance des dogmatismes post-aristotéliciens. Si l'intelligible est en dehors de l'intelligence, il faudrait se figurer une intelligence sans pensée actuelle et dans laquelle viennent s'imprimer, par rencontre, les intelligibles, à la manière des sensibles sur les organes des sens ; cette intelligence serait imparfaite, incapable d'appréhender éternellement son objet, incapable d'atteindre la certitude sur son objet dont elle ne posséderait qu'une image. L'Intelligence hypostase doit donc découvrir en elle-même toute la richesse du monde intelligible. La pensée de soi-même lui donne non seulement (comme le *cogito* augustinien ou cartésien) la certitude formelle de son existence, mais la certitude de son contenu ; sa connaissance s'y arrête, comme elle y commence (1).

Ici se trouve, semble-t-il, l'unité des spéculations de Plotin sur la seconde hypostase : l'Intelligence est vision de l'Un, et par là même, elle est connaissance de soi et connaissance du monde intelligible ; il ne faut pas se figurer le monde intelligible à la façon d'un être inerte qui ne serait pas en même temps une pensée ; rappelons-nous que l'être est contemplation ; la conception la plus profonde que l'on puisse avoir du monde intelligible est celle d'une société d'intelligences ou, si l'on veut, d'esprits dont chacun, en se pensant, pense tous les autres et qui ne forment donc qu'une Intelligence ou Esprit unique.

Comme l'Un produit l'Intelligence, l'Intelligence produit une troisième hypostase qui est l'Ame. La théorie plotinienne de l'âme est encore plus complexe que sa théorie de l'Intelli-

(1) V, 5, 1-2 ; III 8, 8.

gence. Pour bien en saisir la portée, il faut opposer, comme le fait sans cesse Plotin, ce qu'Aristote pensait de l'âme à ce qu'en pensaient, non sans une certaine concordance, Platoniciens et Stoïciens; nous aurons ici un des motifs de dissentiment qui ont paru les plus graves à cette époque entre Aristote et Platon. Aristote a pour ainsi dire rayé l'âme de son image de l'univers ; les moteurs des cieux sont des intelligences ; l'âme n'apparaît que dans les corps vivants sublunaires, à titre de forme du corps, notion tout intellectuelle d'un physiologiste qui cherche le principe des fonctions corporelles ; l'âme, comme siège de la destinée, a disparu. Au contraire, dans le *Phèdre*, le *Timée* et les *Lois*, comme chez les Stoïciens, il y a une âme du monde, rectrice du monde sensible, à laquelle les âmes individuelles, âmes des astres et âmes des hommes, sont consubstantielles et dont elles ne sont que des fragments. Ce n'est pas là une différence de terminologie, mais une opposition profonde dans la conception de l'univers et de la destinée ; de l'univers d'abord qui est un être vivant et dans lequel, par conséquent, les mouvements généraux (mouvements circulaires des astres) sont dus non pas à la propriété d'une quintessence dont la nature est de se mouvoir circulairement, mais à l'influence d'une âme qui domine l'élément igné qui compose le ciel et lui fait prendre, contrairement à sa nature, le mouvement circulaire, ce mouvement de retour sur soi, qui est une imitation du sien propre (1); il n'est rien qui fasse plus horreur au Platonicien que la quintessence aristotélicienne; partisan de l'unité substantielle du cosmos et de la sympathie de ses parties, il y voit non sans raison la négation de cette thèse. Opposition aussi dans la conception de la destinée puisque les âmes individuelles ont, dans le détail du gouvernement des choses, le même rôle que l'âme du monde a dans l'ensemble ; leur destinée fait donc partie d'un plan d'ensemble

(1) II, 2 ; II, 1.

et Plotin développe avec prédilection la vieille image des diatribes, le monde, théâtre où la providence assigne à chacun son rôle (1).

Sans songer à cette vision du monde, à cette fonction cosmique des âmes, on ne saurait comprendre la nature de la troisième hypostase. Car l'âme n'est que le monde intelligible, mais plus divisé, plus détendu, pas encore étendu pourtant, ou du moins pas encore étendu d'une étendue matérielle, puisque l'âme a pour propriété d'être tout entière à la fois dans toutes les parties du corps vivant q'elle anime (2), disposée pourtant à répartir son influence dans le lieu et dessinant en elle, comme l'âme du monde du *Timée*, les divisions du monde. L'âme est en un mot l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, touchant au premier parce que, procédant de lui, elle se retourne vers lui pour le contempler éternellement, touchant au second, parce qu'elle l'ordonne et l'organise. Encore ne sont-ce là deux fonctions diverses qu'en apparence : en réalité, elle n'organise, nous le verrons, que parce qu'elle contemple, par une influence qui émane d'elle sans qu'elle le veuille ; comme si les figures auxquelles pense un géomètre se dessinaient d'elles-mêmes (3) ; elle n'a pas une fonction active et providentielle à côté de sa fonction contemplative ; purement contemplante, restant en haut, elle agit.

A cette triade d'hypostases s'arrête la série des réalités divines où le mal ne pénétre pas. Est-ce là une théologie ? Plotin ne prononce jamais le nom de Dieu (sauf dans un texte suspect) à propos du premier principe ; ce nom ne revient fréquemment dans ses écrits qu'à propos des âmes rectrices du monde ou des astres qui, seules, sont proprement pour lui des dieux et à propos desquels il défend le polythéisme hellénique. D'autre part, Plotin a tenu à séparer les actes cultuels de la religion

(1) III, 2 et 3.
(2) VI, 4 et 5.
(3) Description de l'action de la nature, III, 8, 4.

et les spéculations sur les principes : longuement, il parle et de la divination astrologique, de la prière et du culte des statues, afin de montrer que l'efficace de ces actes cultuels, qu'il ne nie pas, provient non pas de l'action d'un dieu sur le monde en réponse à cet acte (comme si les astres bienheureux pouvaient s'occuper des sottises humaines), mais de la sympathie qui lie l'une à l'autre les parties du monde, tout acte cultuel étant en somme analogue à une incantation qui produit ses effets, à la seule condition qu'elle soit bien exécutée. Entre cette religion qui tend au rite pur et l'accès de l'âme aux réalités intelligibles, il n'y a aucun rapport. Remarquons, à ce sujet, à quel point sa théorie des hypostases est différente de la théorie philonienne des intermédiaires, dont on la rapproche si souvent mal à propos ; l'intermédiaire philonien, le Verbe qui châtie ou récompense, va en quelque sorte au devant des besoins de l'âme humaine, et n'a d'autre rôle que le souci du bien des hommes ; l'hypostase plotinienne n'a aucune volonté de bien, aucune intention de sauver les hommes : c'est l'opposition, mille fois rencontrée, de la dévotion sémite et de l'intellectualisme hellénique ; chez Plotin, chaque hypostase n'est qu'une contraction, une unification toujours plus haute du monde, jusqu'à l'unité absolue.

Toutefois, avec une restriction : en cette réalité ineffable, dénuée de caractères positifs, qu'est l'Un, Plotin discerne une infinité et une indétermination qui en font quelque chose d'autre que la simple raison abstraite de l'unité du monde. Dans le traité qu'il a écrit *Sur la liberté et la volonté de l'Un* (VI, 8), on voit naître dans le Premier une sorte de vie positive et indépendante ; ce n'est point seulement l'indépendance (αὐτάρκεια) que possèdent le monde intelligible ou le monde sensible, c'est-à-dire la faculté de se suffire à soi-même sans besoin de l'extérieur ; (cela c'est l'indépendance d'une essence, mais encore le monde est-il lié à sa propre essence qu'il ne peut quitter) ; l'indépendance du Premier est l'abolue liberté, le fait de pouvoir être ce qu'il

veut sans se lier à aucune essence ; une sorte de puissance indéfinie de métamorphoses, qui ne s'arrête à aucune forme. Il y a là quelque chose de nouveau et qui n'est pas chez Platon ; Platon avait parlé d'un principe suprême qui était limite, mesure et rapport fixe, donc toujours conçu relativement à l'ordre dont il était le principe. L'Un infini de Plotin est liberté absolue, la réalité qui est ce qu'elle est par soi, par rapport à soi et pour soi (1). Définir la réalité la plus profonde, comme indépendante des formes où l'esprit fixe les êtres, tel est le propre du platonisme ; mais il s'ensuit qu'elle ne pourra être atteinte que par des méthodes indépendantes des méthodes intellectuelles, puisque l'intelligence n'a affaire qu'à de l'être défini et limité.

Au-dessous de la triade des hypostases divines, Plotin admet encore une autre hypostase, qui est la matière. Tandis qu'Aristote définit la matière par relation à la forme et en fait toujours un relatif. Plotin en fait au contraire une réalité absolue. Tandis qu'Aristote considère la matière (sauf la matière première) comme indéterminée seulement par rapport à une forme (l'airain par rapport à la statue), bien qu'elle puisse être déterminée en elle-même, Plotin n'admet qu'une matière complètement indéterminée, et même indéterminable ; car la façon dont la forme existe dans la matière ne rend pas celle-ci plus déterminée ; la forme, en la quittant, la laisse aussi pauvre de détermination qu'elle l'avait trouvée ; la matière est impassible, elle est l'absolue pauvreté du mythe du *Banquet*. Aussi n'y a-t-il pas union véritable de la forme et de la matière ; il faut plutôt dire que le sensible est un simple reflet passager de la forme dans la matière, et qui n'affecte pas plus la matière que la lumière n'affecte l'air qu'elle remplit (2).

Cette incapacité de recevoir la forme et l'ordre, de la posséder, de la garder, cette impossibilité de dire : *moi*, d'avoir un

(1) VI, 8, 17.
(2) III, 6, 6 sq. ; II, 4, 6 sq.

attribut positif, c'est le mal en soi, et c'est la racine de tous les maux qui existent dans le monde sensible. Le mal n'est pas en effet une simple imperfection puisque, alors, il faudrait dire que l'Intelligence est mauvaise parce qu'elle est inférieure à l'Un. Vice, faiblesse de l'âme, tout ce qui paraît être le mal en soi, n'est un mal que parce que l'âme est entrée en contact avec la matière, est plongée dans le devenir à cause de ce contact ; elle s'en purifie non pas en s'en rendant maîtresse, mais en la fuyant. Si cette matière existe pourtant, c'est parce qu'il faut que tout degré de réalité soit épuisé ; elle n'est pas indépendante de l'Un ; elle en est seulement comme le dernier reflet, avant l'obscurité complète du néant (1).

Dans l'appréciation de Plotin sur l'origine du mal, nous rencontrons simultanément deux théodicées de principes fort différents : dans l'une, celle dont nous venons d'indiquer le principe, le mal c'est la matière, et la chose sensible est un reflet dans un reflet ; on y échappera en revenant aux réalités. L'autre, celle qu'il développe en ses derniers écrits, en est bien différente : le logos ou raison, principe d'harmonie, joue le beau jeu du monde, et chaque être a dans le monde une place et un rôle qui le font convenir avec l'harmonie du tout ; il pâtit ou subit tout ce qui convient en cette qualité ; la souffrance qu'il subit (comme celle de la tortue trop lente pour échapper au chœur qui s'avance et la foule aux pieds) peut être un mal pour lui. si on le considère isolément et détaché de tout ; elle n'est pas un mal pour l'univers (2). On voit ici deux thèses étrangères l'une à l'autre : d'une part une théodicée pessimiste n'acceptant comme remède au mal que la fuite hors du monde, dans la réalité suprasensible ; d'autre part une théodicée progressive et optimiste, admettant le remède stoïque de l'assentiment volontaire. Mais sont-elles contradictoires ?

Laideur du sensible, fuyant, évanouissant, indéterminé ;

(1) I, 8.
(2) III, 2 et 3.

beauté du cosmos, ordonné, harmonieux, réglé par des lois éternelles, c'est l'ascétisme du *Phédon*, à côté de l'admiration du *Timée* pour l'art du démiurge : deux sentiment distincts, mais non contradictoires, puisqu'ils répondent à la dissociation du monde sensible en ses facteurs réels, abaissant d'une part notre vue vers l'indétermination de la matière, et l'élevant d'autre part vers l'âme du monde et la région suprasensible. La beauté que nous admirons en une chose, Plotin l'a dit dans le premier traité qu'il ait écrit, *Du beau* (I, 6), n'est point une simple disposition des parties de cette chose, c'est le reflet d'une idée suprasensible; c'est donc le monde intelligible que nous admirons effectivement dans le monde sensible et auquel nous sommes renvoyés par une dialectique nécessaire qui sépare l'ordre du désordre.

Cette distinction permettra de comprendre la difficile question de la destinée des âmes individuelles. Rappelons que Plotin admet une sorte d'unité de toutes les âmes, toutes les âmes dérivant d'une âme unique, à la manière dont les intelligences dérivent de l'Intelligence. L'âme du monde a préparé pour chacune une demeure correspondante à sa nature et qu'elle doit diriger pendant le temps fixé par l'ordre des choses. L'âme dirige le corps, on s'en souvient, seulement parce qu'elle contemple l'ordre intelligible ; tournée ou convertie vers ce monde et étant par là elle-même intelligence, elle reste auprès de l'intelligence, tandis qu'un reflet d'elle-même va éclairer et vivifier le corps. Mais, parce que le lien qui unit les âmes est plus détendu que celui qui unit les intelligences, l'âme peut se retourner vers son reflet ; alors, au lieu de contempler son modèle, elle voit son reflet ; comme Narcisse attiré par son image et se noyant pour l'étreindre, elle se précipite vers lui, et elle est désormais asservie aux changements du monde sensible, sujette aux mille inquiétudes relatives à son corps et à de faux biens qui lui échappent. Telle est la *descente* de l'âme ; et sa destinée dans la vie future dépend, par une sorte

de justice immanente, du péché qu'elle a commis ainsi (1).

Le but de l'éducation philosophique est la restitution de l'âme dans son état originaire de contemplation ; mais ici il faut bien entendre une doctrine qui n'est pas simple ; on ne pourra la comprendre que par une distinction entre mon âme et moi-même. En réalité l'ordre du monde implique que l'intelligence de l'âme (ou partie de l'âme qui contemple l'intelligence) reste éternellement convertie vers le monde intelligible, puisque c'est de cette contemplation que dérive l'existence même du corps qu'elle dirige ; c'est moi qui, au lieu de rester au niveau de ma propre intelligence, descend vers le reflet que mon âme projette ; le moi, c'est cette âme intermédiaire qui est entre l'âme intellectuelle et son reflet et qui peut aller tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, tandis que la partie supérieure de l'âme « reste en haut ». Dans un monde, aussi fixe et arrêté que celui de Plotin, la destinée et l'histoire ne peuvent s'introduire que si on laisse cette réalité, que Plotin appelle souvent l'âme et que nous appelons le moi, passer d'une région à une autre ; la destinée de l'âme (ou du moi), c'est le changement qui s'opère en elle, lorsqu'elle s'imprègne successivement de tous les paysages métaphysiques à travers lesquels elle passe (2).

Autant de niveaux de réalité, autant de manières de vivre possibles pour l'âme : au bas, la vie dans le monde sensible, qu'il s'agisse de la vie de plaisir où l'âme est complètement passive, ou de la vie active, dont la règle est donnée par les vertus sociales qui dirigent l'action. Plus haut la réflexion, où l'âme se recueille en elle-même, jugeant et raisonnant ; c'est, par excellence, le niveau intermédiaire où l'âme est maîtresse d'elle-même. Au-dessus de cette pensée discursive, procédant par démonstration, elle atteint la pensée intuitive ou intellectuelle et monte au niveau de l'intelligence, c'est-à-dire des essences qui ne supposent rien avant elles et sont des données

(1) IV, 9 ; IV, 3, 2-8 ; IV, 8 ; IV, 3, 9-10.
(2) IV, 8, 8.

intuitives. Mais l'âme peut encore aller parfois plus haut, jusqu'au Premier ; il ne s'agit plus alors d'une vision intellectuelle ou d'une intuition, puisque l'on ne peut saisir que le déterminé ; il s'agit plutôt d'une espèce de contact, tout à fait ineffable, où l'on ne peut même plus parler d'un sujet qui connaît et d'un objet qui est connu, où cette dualité même est supprimée, où l'unification est complète, où il y a moins une connaissance que jouissance de cet état. De cet état ne peuvent témoigner que ceux qui l'ont éprouvé ; or ils sont rares et, chez eux-mêmes, cet état est rare ; Plotin affirma, dit-on, à Porphyre, n'y être arrivé que quatre fois ; de plus ils ne pourront en parler que par souvenir ; car au moment où ils l'éprouvent, ils ont perdu toute notion d'eux-mêmes ; tel est le plus haut degré où l'on puisse atteindre, l'extase supérieure à l'intelligence et à la pensée (1).

II. — Néoplatonisme et religions orientales

Dans les deux siècles et demi qui ont suivi la mort de Plotin, le néoplatonisme a une histoire fort complexe non seulement par ses doctrines, souvent divergentes chez les très nombreux maîtres qui les enseignent, mais aux points de vue religieux et politique.

Au point de vue religieux, le néoplatonisme se fait peu à peu solidaire des religions païennes, qui finissent au milieu du triomphe croissant du christianisme. L'enseignement de Plotin contenait, on l'a vu, une doctrine religieuse distincte de sa doctrine philosophique ; elle se distingue par deux traits : la divinité des êtres célestes, des astres ; un ensemble d'actes religieux, prières, évocations des âmes, incantations magiques, dont l'efficacaité découle d'une manière en quelque sorte mécanique de l'observance exacte des rites prescrits. Ce ne sont pas là,

(1) Porphyre, *Vie de Plotin*, chap. xxiii ; VI, 7, 33 sq.

bien entendu, des découvertes de Plotin, mais des idées communes qu'il agrège à sa philosophie. Sous toutes les formes, on voit se répandre aux IIe et IIIe siècles le culte du soleil, aussi bien dans les mystères de Mithra, dont les adeptes sont aussi nombreux à cette époque que dans le culte officiel du Deus Sol (1) qu'institue Aurélien, empereur en 270 ; culte dans lequel il prétendait réunir toutes les religions de l'empire et auquel pouvaient participer, sans rien sacrifier de leurs préférences personnelles, les Syriens adorateurs de Baal, les Grecs et les Latins. Près d'un siècle plus tard, en 362, c'est aussi autour du culte du Soleil que l'empereur Julien, qui est un adepte des mystères de Mithra, veut réorganiser une religion païenne officielle. Et comment comprendre, en effet, cette vénération religieuse que le cosmos inspire aux néoplatoniciens sans cette substructure religieuse, dont ils sont moins les auteurs que les témoins ? Tandis que le philosophe légitime ce culte par l'ensemble de ses spéculations, on voit des monuments figurés s'efforcer de la faire parler à l'imagination, comme cette sphère magique du IIe ou IIIe siècle où s'accumulent les symboles des divinités cosmiques (2) : le soleil, personnage assis, entouré d'une auréole de sept rayons, le triangle, symbole de la génération et cinq cercles sécants indiquant les cinq éléments que distingue Aristote ; détails dont beaucoup se retrouvent dans un hymne au Soleil de Proclus. A ce culte solaire se rattache, d'ailleurs, dans le mithriacisme, la même vue de la destinée humaine que l'on trouve chez Plotin ; dans les bas-reliefs mithriaques, « le soleil rayonnant fait continuellement descendre, le long de ces sept rayons, des particules de feu dans le corps qu'il appelle à la vie. Inversement, quand la mort a dissous les éléments dont l'être humain est composé, le soleil les élève vers lui (3) ». La transformation de l'âme en un être céleste, après la mort,

(1) HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, p. 270.
(2) DELATTE, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1913, p. 253.
(3) CUMONT *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, p. 188.

ou, dès cette vie, sous l'influence des cérémonies des mystères, est la croyance courante des religions des mystères, vers le IIe siècle ; dans les mystères de la Grande-Mère, Apulée nous représente l'initié, appelé à la renaissance et à une vie nouvelle, revêtant successivement douze habits au cours des cérémonies nocturnes de l'initiation, et le matin, revêtu de « l'habit céleste », honoré comme un dieu par toute la communauté (1).

Les néoplatoniciens cherchent parfois à aller à la rencontre de ces croyances, en se faisant eux-mêmes plus populaires ; de là naissent des écrits comme le petit écrit de Salluste, *Des dieux et du monde*, sorte de catéchisme néoplatonicien qui s'adresse aux gens du commun, avec la prétention de s'appuyer uniquement sur le sens commun et sur les mythes connus de tous, avec un évident souci de clarté. Un dogme fondamental de cette religion, et qui l'oppose aux nouvelles croyances chrétiennes, c'est celui de l'éternité du monde, avec l'ordre qu'il possède actuellement ; admettre la création revient à admettre que les astres ne sont pas des êtres divins ; et les néoplatoniciens, de Porphyre à Proclus, ne se lassent pas de répéter contre la création le même argument : la production du monde est un résultat nécessaire et par conséquent éternel de la nature de Dieu, qu'on ne peut supposer inactif qu'en le supposant imparfait.

Un second trait de la religion de Plotin, c'est l'extraordinaire force attribuée au rite, qui transforme au fond tout acte cultuel en un acte magique (2). C'est encore là un trait commun du temps. En nulle époque, on ne trouve plus d'incantations magiques écrites sur des tablettes, qu'il s'agisse de tablettes d'exécration ou de charmes d'amour ; en nul temps, on n'a de moyens plus nombreux de prévoir l'avenir ; de là un charlatanisme sans frein comme au IIe siècle, celui d'Alexandre

(1) APULÉE, *Métamorphoses*, livre VIII ; REITZENSTEIN, *Die hellenistische Mysterien* p. 26. 30. 31.
(2) *Ennéade*, IV, 4, 38 sq.

d'Abonotique, dont Lucien, dans son *Alexandre*, a dévoilé les odieuses machinations. Plotin lui-même présente le monde sensible comme un vaste réseau d'influences magiques et donne la philosophie comme le seul moyen d'échapper à ces influences. On sait aussi le succès qu'eut le roman de Philostrate (vers 220), où le Pythagoricien Apollonius de Tyane s'initie à tous les procédés magiques de l'Orient. Dans son *Alexandre*, Lucien nous dit que le charlatan considérait comme ses principaux ennemis « les Épicuriens et les chrétiens ». Le fait est que, dès la fin du IIIe siècle, l'État voit dans ces superstitions un danger public ; de nombreuses mesures furent prises contre elles (1) ; dès 296, une loi interdit l'astrologie ; sous Constantin, une loi de 319 interdit l'art divinatoire privé, et, en 321, précise les formes légales dans lesquelles la divination est permise ; une nouvelle loi contre la divination (358), l'interdiction des sacrifices (368), un procès contre les magiciens et les philosophes (370), lois encore renforcées sous Théodose sans parler de nombreux édits contre le paganisme en général, qui continuent jusqu'au Ve siècle, tout cela nous montre avec quelle ardeur étaient poursuivies les idées et les pratiques dont les néoplatoniciens avaient rendu leur philosophie complètement solidaire ; les vies de nos philosophes, celle de Plotin par Porphyre, les *Vies des Sophistes*, d'Eunape (vers 375), la vie de Proclus, par Marinus (vers 490), celle d'Isidore, par Damascius (vers 511), nous montrent en effet des milieux où, de plus en plus, les croyances superstitieuses étaient acceptées d'enthousiasme et où l'on cherchait les contes les plus absurdes sur l'influence magique d'une pierre noire ou d'une statue. Il faut ajouter que ce n'est pas pour leur absurdité que les pouvoirs publics veulent réformer ces superstitions ; c'est que tout le monde les craint parce que tout le monde, chrétiens comme païens, gens du peuple comme gens instruits, croit à leur efficacité et en a peur. Les

(1) A. MAURY, *La Magie et l'astrologie*, 3e éd., 1864, p. 94-150.

sceptiques et les Épicuriens dont parle Lucien se font rares. Il faut se représenter cet univers traversé d'influences magiques sympathiques, auxquelles on ne songe pas à opposer la connaissance la plus élémentaire des lois de la mécanique. Jamais on n'a été plus loin qu'à cette époque d'une conception mécaniste de l'univers ; nulle action qu'une sorte de rayonnement qui ne connaît pas l'obstacle de la distance ; on veut ignorer ou éviter toute transmission mécanique de forces : pour Plotin, le milieu matériel qui est entre l'œil et l'objet visible, loin de servir à transmettre la lumière, ne peut être qu'un obstacle à son influence (1) ; et il n'admet pas non plus la transmission mécanique de l'impression de l'organe des sens au siège de l'âme ; il repousse avec force la prétention d'assimiler l'action naturelle à celle d'un levier. Comment comprendre la production mécanique d'une qualité comme la couleur (2). ? Loin que la magie soit une exception, l'action naturelle des choses les unes sur les autres n'est qu'un cas particulier de l'universelle magie.

Divinité des astres, éternité du monde, croyance à la magie, croyance que les âmes, d'origine divine, sont destinées à retourner aux dieux, tels sont les dogmes d'une foi que l'on s'habitue à appeler l'*hellénisme* par opposition au christianisme. Cette croyance a ses livres saints ; ce sont les *Oracles chaldéens*, que l'on attribue à une antiquité reculée et qui datent au moins du IIIe siècle, puisque Porphyre les utilise ; c'est, en réalité, un simple exposé versifié du platonisme ; Proclus l'estime à tel point qu'il avait l'habitude de dire qu'il verrait sans regret tous les livres détruits si l'on gardait seulement les *Oracles* et le *Timée* de Platon. Cette croyance a aussi son culte, et il se produit même une dissidence des plus curieuses entre les « théurges » qui veulent réduire l'hellénisme à une pratique rituelle, en abandonnant toute spéculation philosophique, et

(1) *Ennéade*, IV, 5.
(2) *Ennéade*, IV, 7, 6 ; III, 8, 2, 5.

les philosophes purs. La théurgie est la connaissance des pratiques nécessaires pour faire agir l'influence divine où et quand on veut; c'est un art qui n'est pas sans rapport avec l'alchimie, si répandue à cette époque et reposant comme lui sur la croyance à l'unité des êtres, d'où vienne leur sympathie (1). Le point de vue théurgique, uniquement pratique, antispéculatif est bien représenté par le traité *Des mystères des Égyptiens*, attribué à Jamblique, où il n'est d'autre méthode de connaissance que la purification.

Les philosophes, qui ne parlent qu'avec respect de ces théurges, se donnent, eux, pour mission de spéculer sur la réalité suprasensible, qui est au-dessus de la magie du monde sensible ; il s'agit toujours de déterminer dans leur hiérarchie les formes de cette réalité. C'est chez tous le même problème et, en gros, la même méthode de procession et de conversion ; mais cependant leur pensée présente des nuances, et il se fonde de véritables écoles. Les principales directions de penser sont dues à Porphyre, au Syrien Jamblique (mort en 329), puis à Proclus (412-484), qui fait briller d'un dernier éclat l'Académie d'Athènes, enfin à Damascius (début du VIe siècle), le dernier maître d'Alexandrie.

III. — PORPHYRE

Porphyre de Tyr (233-305), dès qu'il eut fait la connaissance de Plotin à Rome, en 263, se consacra à répandre ses idées, à éditer ses œuvres en les faisant précéder d'une vie du maître (298), à écrire une *Introduction aux intelligibles*, où il utilise les *Ennéades* pour donner une vue d'ensemble de la nature de l'âme et du monde intelligible, insistant surtout sur l'impassibilité de l'âme, même dans la sensation (§ 18), et sur son indépendance du corps. Mais il semble que son goût

(1) BIDEZ, *Liturgie des mystères chez les néoplatoniciens*. Bulletin de l'Académie royale de Belgique (classe des lettres), 1919, p. 415.

personnel l'attirait vers l'ascétisme à nuance pythagoricienne et vers la théologie allégorique ; son traité *De l'Abstinence des viandes*, adressé à un certain Firmus, qui avait abandonné la pratique du végétarisme, contient, pour justifier cette pratique, des détails extraordinairement abondants et précieux (à cause des auteurs qu'ils nous font connaître, en particulier Théophraste, le successeur d'Aristote) sur les sacrifices sanglants ; ils ne plaisent qu'aux démons méchants qui veulent se faire adorer et qui corrompent les opinions, même des philosophes, sur les dieux. Sa *Lettre à Marcella*, une veuve mère de sept enfants qu'il épousa, est d'une dévotion toute traditionnelle, avec son dieu à l'Épictète, « témoin et surveillant de toutes nos actions et de toutes nos paroles ». C'est surtout la théologie pratique qui domine dans le traité sur la *Philosophie d'après les Oracles*, composé avant la rencontre avec Plotin et dont les extraits, connus par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, contiennent les données les plus curieuses sur les règles du culte, et celles de la fabrication des statues, règles données par les oracles. Le traité *Des images*, extrait aussi par Eusèbe, plus Stoïcien que Platonicien, donne de nombreux détails sur la signification symbolique des statues, aussi bien de la matière en laquelle elles sont faites que de leurs attitudes, de leurs couleurs, des attributs qu'on leur ajoute. L'explication d'un passage d'Homère, dans l'*Antre des Nymphes*, lui est une occasion d'exposer ses vues sur la destinée de l'âme. Enfin on le voit défendre, contre le néoplatonicien Atticus (fin du deuxième siècle), d'après qui la matière est une réalité indépendante du premier principe, la thèse plotinienne que cette hypostase dernière est, elle aussi, dérivée du principe. Tel est le théologien qui écrivit *Contre les Chrétiens* une attaque violente, dont Eusèbe a conservé quelques extraits où il proclame nettement que le culte de Jésus est incompatible avec celui d'Esculape.

Ajoutons que Porphyre fut aussi historien et commentateur ; auteur d'une *Vie de Pythagore*, il écrivit une *Histoire des phi-*

losophes jusqu'à Platon, conservée par fragments, une *Introduction* aux *Catégories* d'Aristote (Isagoge) dont l'importance historique au Moyen âge est grande, un Commentaire des *Catégories*, conservé en partie, mais dont le commentaire de Boèce n'est que la traduction (1), une *Introduction à l'apotélesmatique de Ptolémée*, qui montre qu'il goûtait l'astrologie (2).

IV. — Jamblique

C'est sous Dioclétien et Constantin qu'enseigna Jamblique de Chalcis, dont la pensée domine toute la fin du néoplatonisme ; il était non moins mystagogue que philosophe. La manière dont il voulait qu'on étudiât Platon (selon un ordre peut-être déjà traditionnel) est caractéristique ; on devait étudier dix dialogues en ordre systématique en commençant par *Alcibiade I*, qui traite de la connaissance de soi, en continuant par le *Gorgias*, qui traite des vertus politiques, en réservant pour la fin le *Parménide*, qui se rapporte au principe suprême. Ainsi les dialogues, lus comme il faut, ne sont qu'un vaste guide de la vie spirituelle (3).

Des spéculations de Jamblique sur l'âme, nous ne connaissons guère que les fragments d'un traité, de caractère surtout historique, conservés dans les *Eclogues* (I, 40, 8 ; 41, 32-33) de Stobée. Ce qui nous intéresse, c'est qu'il veut y distinguer la pure tradition historique du platonisme des additions dont elle a été l'objet. D'après un enseignement, qui ne remonte qu'à Numénius, l'âme serait une essence identique à celle de la réalité supérieure dont elle dérive ; d'après la doctrine véritable de Platon (et aussi d'Aristote et de Pythagore), l'âme est une substance distincte de cette réalité et douée de caractères propres.

(1) Cf. Bidez, Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, 1er octobre 1922.
(2) Boll, *Sphaera*, p. 7, note.
(3) D'après Proclus, *Commentaire de l'Alcibiade*, éd. Cousin, 297, 11-20.

On voit ici, assez nettement, l'opposition d'un platonisme inspiré du stoïcisme, celui de Numénius, qui fait des âmes de simples fragments de l'intelligence divine, et d'un platonisme qui multiplie les termes de la hiérarchie des réalités, en s'efforçant de conserver à chacun son caractère propre et original.

Cette tendance à la multiplication des termes de la hiérarchie, qui apparaît déjà à cette occasion, est le trait distinctif de cette période ultime du néoplatonisme inaugurée par Jamblique; il donne la méthode et l'exemple, dont Proclus s'inspirera, si bien que, au lieu de la simple triade plotinienne, la réalité suprasensible se composera d'un grand nombre de ternaires, étagés les uns au-dessus des autres. Est-ce là, comme on le répète souvent, la continuation d'un mouvement de pensée qui débute chez Plotin ? Plotin aurait intercalé, entre le premier principe et le monde, les hypostases de l'intelligence et de l'âme, pour rétablir la continuité, rendue impossible par la transcendance du Principe ; ses successeurs, selon le même procédé, auraient intercalé d'autres termes comme on intercale des points, pour se rapprocher d'une ligne continue.

Nous voyons au contraire, dans la direction de Jamblique, une véritable réaction contre l'esprit plotinien. Lorsque Proclus, qui est tout à fait dans l'esprit de Jamblique, a montré, en son *Commentaire du Timée* (241 f. sq.), que l'Éternité était une hypostase à intercaler entre le Bien et l'Animal en soi (de même que le Temps doit être intercalé entre le monde intelligible et le monde sensible), il fait la remarque suivante à propos d'auteurs qu'il ne nomme pas et qui doivent être Plotin et ceux de son école : « Les autres confondent tout ; n'admettant que l'Intelligence entre l'âme et le Bien, ils sont forcés de reconnaître l'identité de l'Intelligence et de l'Éternité. » Cette critique simpliste revient non pas à distinguer là où Plotin confond et identifie, comme on le croirait à lire seulement Proclus, mais à méconnaître l'esprit de Plotin, qui sans confondre du tout l'éternité et le monde intelligible, retrouve l'éternité

dans le mouvement de l'intelligence qui revient vers l'un (1), la recherchant donc dans sa genèse et son processus, loin d'en faire, comme ses successeurs, un terme figé. C'est de la même manière que, ailleurs, Proclus critique la théorie des démons que donne Plotin ; Plotin détruit la notion même de démon en faisant, comme les Stoïciens, du démon une partie de nous-même (2) ; encore ici, Proclus néglige la subtile théorie plotinienne de l'âme, d'après laquelle la partie supérieure de nous-même (le démon), la partie contemplative, est nous sans être nous ; elle est nous-même quand nous y atteignons : elle cesse d'être nous, lorsque nous descendons à un niveau inférieur.

La grande affaire de Jamblique (comme de Proclus) est de trouver une méthode qui participe non moins à la méthode aristotélicienne, classant les concepts des caractères les plus généraux aux plus particuliers, qu'à la dialectique platonicienne ; une méthode aussi qui permette de retrouver, dans le monde intelligible, déduites et bien à leur place, les mille formes religieuses que distingue le paganisme, dieux, démons, héros, etc. Ce vaste classement est vide de la vie spirituelle qui animait les *Ennéades* et qui maintenant déchoit d'une part jusqu'à l'œuvre appliqué du théologien, d'autre part jusqu'à la pratique du théurge.

De fait, il n'y a rien de si différent que la triade plotinienne (Bien, Intelligence, Ame dont l'ensemble constitue le monde intelligible) et le fameux ternaire de Jamblique. On va voir d'ailleurs comment le second sort du premier : rappelons comment Plotin avait imaginé la production de l'hypostase inférieure par la supérieure ; de celle-ci part un rayonnement qui procède ; cette procession s'arrête, et la chose qui a procédé, se retournant par un mouvement de conversion, se fixe en contemplant son origine. Plotin avait ajouté, et en particulier à propos de la manière dont l'âme naît de l'intelligence, que le

(1) *Ennéade*, II, 7.
(2) *Commentaire sur l'Alcibiade*, p. 382-5, visant Plotin, *Ennéade*, III, 4. 5

principe de l'âme ne procède pas mais reste auprès de son origine. Le ternaire de Jamblique isole cette triple condition de toute production (1) ; toute production a pour principe un ternaire qui comprend ce qui reste (τὸ μένον), ce qui procède (τὸ πρoίον), ce qui fait que ce qui procède se convertit (τὸ ἐπίστρεφον). Mais, ces conditions de production, Jamblique les réalise en formes fixes : chaque ternaire est comme un monde ou plutôt un système (diacosmos) qui comprend ce qui fait que ce système est un, ce qui fait qu'il est divers (procession), ce qui fait que, bien que divers, il reste unifié (conversion). De plus cette triple condition qui, chez Plotin, ne faisait que dessiner la forme générale de toute production devient, chez Jamblique, toute la réalité ; il n'y a que des systèmes ternaires ou diacosmes étagés les uns au-dessus des autres, chaque système inférieur étant comme une forme spécialisée du système supérieur. Ainsi le premier ternaire est composé d'un principe d'identité, l'unité, d'un principe de procession ou de distinction, la dyade, enfin d'un principe de conversion, la triade. Au-dessous un second ternaire composé de trois tétrades, considérées à trois points de vue différents ; la première comme carré de deux est une unité subsistante (2^2) ; la seconde comme produit de deux par la dyade (2×2) procède ; la troisième comme contenant implicitement la décade parfaite ($1+2+3+4=10$) se convertit. Au-dessous un troisième ternaire dont le premier terme est principe de ressemblance et participe à l'identité, un deuxième qui s'étend à travers toutes choses à la manière d'une âme, un troisième qui fait retourner les choses à leurs principes.

Ces principes transforment considérablement le néoplatonisme ; le ternaire de Jamblique ne s'ajoute pas à la triade de Plotin ; il le remplace ; le rythme du ternaire n'est plus celui de la triade ; dans la triade, Un, Intelligence, Ame, il y a un progrès continu vers toujours plus de division, plus d'expansion.

(1) D'après PROCLUS, *Commentaire du Timée*, 206 a.

Au contraire, dans le ternaire de Jamblique, on voit une unité qui s'épand, puis qui revient sur elle-même ; à la triade Un, Intelligence, Ame, Jamblique substitue la triade Être, Vie, Intelligence (1). L'intelligence est postérieure à la vie et par conséquent à l'âme, comme on le voit effectivement dans le devenir visible, où la naissance est suivie du développement de la vie et celui-ci du développement de l'intelligence, où l'on voit le progrès en complexité de l'être à l'être vivant et du vivant à l'intelligent. L'intelligence correspond au moment de la conversion, c'est-à-dire qu'elle ne produit rien, mais qu'elle ordonne et organise ce qui a été produit.

V. — Proclus

Ces traits vont se préciser chez Proclus de Byzance, un des derniers diadoques de l'Académie, qui se fait gloire, après son précédesseur Plutarque, d'enseigner à Athènes où il voudrait, mais en vain, concentrer l'enseignement. D'une riche famille de magistrats judiciaires et destiné d'abord lui-même au barreau, il devient philosophe par vocation : d'une dévotion scrupuleuse et variée, célébrant chaque mois les cérémonies de la Grande-Mère, observant les jours néfastes des Égyptiens, jeûnant régulièrement le dernier jour de chaque mois, priant chaque jour au lever et au coucher du soleil et à midi, recherchant les divinités exotiques à qui il adresse des hymnes, pratiquant un art théurgique dont les procédés lui avaient été transmis par Asclépigénéia, la fille de Plutarque, qui les tenait de son père (2), tel est le dévot personnage qui fut par excellence dans l'école néoplatonicienne le grand classificateur, auteur de résumés, de sommes, de commentaires de toute sorte, dont l'ordre, la clarté, la limpidité sont surprenants en matière si

(1) Proclus, *ibid.*, 252 *e*.
(2) D'après Marinus, *Vie de Proclus*.

abstruse. De grands commentaires inachevés, ou incomplètement parvenus, sur le *Timée*, sur l'*Alcibiade*, sur le mythe du Xe livre de la *République*, sur le *Parménide*, sur *Euclide* ; des traités théologiques, une longue *Théologie platonicienne,* de courts *Éléments de théologie* ; une dissertation *Sur le mal,* conservée dans une traduction latine du Moyen âge, telles sont ses œuvres principales.

Les *Éléments de théologie*, qui donnent une idée complète de la réalité suprasensible, sont remarquables par leur méthode : ils sont composés de théorèmes démontrés par la méthode euclidienne ; Proclus affectionne la démonstration par l'absurde qui conclut à une hypothèse en éliminant toutes les autres. Tel est par exemple le théorème fondamental du traité, que l'on pourrait appeler théorème de la transcendance : « Un terme également présent à tous les termes d'une série ne peut les éclairer tous que s'il est non pas en l'un d'eux, ni en eux tous, mais avant tous. » Car (ainsi parle la démonstration), ou bien il est en tous, et, partagé en tous, il a besoin d'un autre terme qui unisse ses parties ; ou bien il est en l'un d'eux seulement ; mais alors il ne sera pas présent à tous. Donc, etc. Ce théorème si important est la démonstration du réalisme platonicien ; il veut dire qu'il n'y a pas de choses bonnes s'il n'y a auparavant la bonté ; de choses éternelles s'il n'y a l'éternité, etc. D'après ce théorème, Proclus distingue, à propos de chaque série de choses qui possèdent un caractère commun, par exemple la série des choses bonnes, trois termes : un terme *imparticipé,* c'est-à-dire transcendant, la bonté ; un terme *participé,* c'est-à-dire le caractère commun à toutes ces choses, à savoir bon, enfin la ou les choses *participantes,* c'est-à-dire les choses bonnes. On pourrait dire, en termes logiques, que l'imparticipé est la compréhension du concept, le participant son extension, et le participé ce qui relie la compréhension à l'extension.

De là une méthode de classification des termes d'après leur généralité décroissante ; l'artifice de Proclus, qui fait de cette

classification une métaphysique, revient à considérer chaque terme général comme cause des choses comprises en son extension ; ainsi l'un ou l'unité est cause de toutes les choses dont on peut dire qu'elles sont unes ; il s'ensuit que plus un terme est général et simple, plus il est élevé en dignité ; mais inversement, plus une chose participante est simple, c'est-à-dire participe exclusivement à des caractères très généraux, moins elle est élevée en dignité ; c'est ainsi que l'être, comme caractère abstrait est supérieur à la vie (c'est-à-dire a un domaine plus étendu que celui de la vie), et la vie à l'intelligence ; en revanche, l'être intelligent est supérieur à l'être seulement vivant, et l'être vivant à l'être tout court, d'autant que la présence d'un attribut moins universel dans un sujet y implique celle d'attributs plus universels : si une chose est homme, elle est *a fortiori* animal, et, si elle est animal, elle est être.

Voilà donc les *séries* (une série, σειρά, étant la réunion d'un imparticipé, d'un participé et d'un participant, par exemple de la vie et des êtres qui le possèdent) classées en ordre hiérarchique suivant le degré de généralité ou de simplicité de l'imparticipé qui les domine : au principe de tout, l'Un ; au-dessous, la série des unités (ἑνάδες) ; au-dessous celle de l'Être (au-dessous puisque tout être est un, tandis que tout un, par exemple une privation, n'est pas être) ; au-dessous la série de la vie, puis la série de l'âme. La série, Proclus le dit positivement (prop. 111), est le genre. Seulement, pour Proclus, le genre est cause, c'est-à-dire que dans son unité, il contient sans distinction toutes les espèces. C'est dire que chaque série est comme un monde (diacosmos) dont chacun contient à sa façon toutes les réalités possibles ; ce qui est contenu dans la série des hénades sous la forme de l'hénade est contenu dans la série de l'être sous forme d'être et ainsi de suite ; donc à chaque partie du contenu de l'hénade correspond une partie du contenu de l'être, de la vie, de l'intelligence, de l'âme ; l'ensemble des parties correspondantes, prises aux étages différents, s'appelle un

ordre (τάξις), pour autant que Proclus lui-même est fidèle à sa terminologie.

Donc il y a comme une loi de développement ou de distribution de la réalité qui est commune à toutes les séries : les êtres se divisent comme les unités, les êtres vivants comme les êtres, les intelligences comme les êtres vivants, les âmes comme les intelligences.

Cherchons à comprendre ce qu'est cette loi de distribution. L'Un primordial, principe de toutes les choses a, rappelons-le, par rapport aux êtres qui en dépendent, des fonctions diverses : il en fait des êtres achevés (τελεσιουργεῖ) ; il retient ensemble les parties de leur essence (συνέχει) ; il protège leur limite contre l'envahissement des autres essences (φρουρεῖ) ; c'est grâce à l'Un qu'il y a un système d'êtres définis et systématisés. Or ces diverses fonctions, complètement indivisées en l'Un, doivent se séparer ; de cette séparation naît la série des hénades ou dieux, dont chaque terme définit un dieu ou une classe de dieux ; il y a les dieux qui achèvent, ceux qui contiennent, ceux qui gardent, et d'autres encore si l'on trouve d'autres propriétés de l'Un. Cette composition de la série des hénades ou dieux se retrouve dans chaque série inférieure, ce qui veut dire que chaque série a, à l'égard de son inférieure, la fonction d'achever, de contenir et de garder; l'être déterminant ainsi le système ou *série* des intelligences, l'intelligence celle des âmes, les âmes exerçant enfin les mêmes fonctions dans le monde sensible.

Mais il y a plus : chaque série contient en elle-même, sous son point de vue propre, les caractères de toutes les autres séries. Rendons compte d'abord des caractères des cinq séries subordonnées : des unités dérivent les essences ou êtres fixes et intelligibles ; de ces êtres les Vies qui ne sont que ces êtres conçus comme formant un système analogue à un vivant (l'animal en soi du *Timée* de Platon) ; des Vies, les Intelligences, sujets intellectuels qui appréhendent et contemplent ; des

Intelligences, les âmes qui vont animer le monde sensible. Or chaque série (c'est la conséquence nécessaire du fait que le genre contient l'espèce) contient en elle des termes correspondant à toute la suite des séries. La structure Un, être, vie, intelligence, âme n'est pas seulement celle de la suite des séries, mais celle de chacune des séries. Dans la série des unités il y a, outre l'unité en elle-même, des unités ou dieux intelligibles, correspondant à l'être, des dieux intelligents correspondant à l'intelligence, des dieux intra-cosmiques correspondant aux âmes. Il en est de même dans chacune des séries, chacune ayant à son sommet une unité correspondant à la série divine, Intelligence une, âme une, etc., et contenant à sa manière, en tant qu'intelligence, âme, vie ou être, tout ce que contiennent les séries supérieures ou subordonnées.

Ainsi, dans chaque série, deux thèmes de classification juxtaposés mais non unis, l'un reposant sur la division de l'Un en ses fonctions, l'autre sur le principe que tout est dans tout. C'est tout autre chose que la philosophie de Plotin : tout est fait, dans le système de Proclus, pour que chaque réalité reste à sa place, dans une hiérarchie figée ; elle a en quelque sorte dans sa série tout ce qu'il lui faut ; ainsi les intelligences de la quatrième série ne contemplent pas les intelligibles de la deuxième ; mais à l'intérieur même de la quatrième série, il y a un terme, les intelligences intelligibles, correspondant à la deuxième série et qui est l'objet des intelligences intelligentes. Dans le plotinisme, toutes les avenues étaient comme ouvertes à cette « voyageuse en pays métaphysique » (1) qu'était l'âme ; rien chez Proclus ne correspond à ce moi mobile et spirituel qui se déplace à tous les niveaux entre la matière et l'un. La notion de vie spirituelle a presque disparu. Proclus cesse d'identifier le mal avec la matière. « Le mal n'est ni dans la forme que veut dominer la matière, ni dans la matière qui désire l'ordre ;

(1) Inge, *The Philosophy of Plotinus*.

il est dans le manque de commune mesure (ἀσυμμετρία) de la matière à la forme (1). » Il n'existe donc pas comme hypostase ; mais comme « parhypostase », comme être dérivé. L'on ne peut être plus infidèle à Plotin. Nul événement véritable dans cet univers, qui n'admet point la création, mais reste éternellement lui-même. « Dans quelle intention. dit Proclus s'adressant aux chrétiens, après une paresse d'une infinie durée, Dieu viendra-t-il à créer ? Parce qu'il pense que c'est mieux ? Mais auparavant ou il l'ignorait, ou il le savait ; dire qu'il l'ignorait, c'est absurde ; et s'il le savait, pourquoi n'a-t-il pas commencé avant (2).

VI. — Damascius

Avec Damascius, personnage non moins dévot que Proclus, comme on le voit d'après la *Vie d'Isidore* qu'il a écrite, nous atteignons les derniers cercles intellectuels païens, ceux qui se réunissaient à Alexandrie pour parler du vieux temps et sur lesquels un papyrus a dernièrement donné des détails si suggestifs. Le très long traité *Des Principes*, qui nous a été conservé, est un commentaire de la dernière partie du *Parménide* ; il prend la plupart du temps le contre-pied de celui de Proclus. Toute la hiérarchie figée des réalités, telle que l'avait conçue l'esprit presque juridique de Proclus, est désorganisée pour laisser place à une vie spirituelle et mystique intense qui rétablit partout les rapports, les avenues qui mènent aux réalités supérieures. Détruire les catégories fixées par Proclus, montrer qu'elles ne trouvent nul point d'attache dans le *Parménide*. telle est sa grande préoccupation. Et d'abord il ne faut pas prendre pour premier principe l'Un transcendant, avec ses fonctions définies d'unification du réel. Au-dessus de l'Un, il y

(1) *Commentaire du Timée*, 115 *e*.
(2) *Ibid.*, 88 *c*.
(3) J. Maspero, *Les Papyrus Beaugé. Horapollon et la fin du paganisme égyptien*. Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, tomes X et XI.

a l'Ineffable, « inaccessible à tous, sans coordination, séparé à ce point qu'il ne possède plus véritablement la séparation ; car ce qui est séparé est séparé de quelque chose et garde un rapport avec ce dont il est séparé (1) ». Il faut donc mettre le Principe en dehors et au-dessus de toute hiérarchie et se garder d'admettre en lui, même à titre de modèle, nul ordre, nulle hiérarchie. « Est-ce que, pourtant, quelque chose vient de lui aux choses d'ici ? Comment non, si tout, de quelque façon, vient de lui (17, 13) ? » Ce quelque chose, c'est ce que toute réalité contient elle-même d'ineffable, d'impénétrable : plus nous montons, plus nous trouvons d'ineffable. « L'Un est plus ineffable que l'Être, l'Être que la Vie, la Vie que l'Intelligence. » Pourtant nous sommes sur la mauvaise pente, lorsque nous essayons ainsi de hiérarchiser les ineffables ; nous sommes sur le point de rétablir une nouvelle hiérarchie, en trouvant un Un ineffable, d'où dépend une réalité ineffable ; aussi faudra-t-il finalement refuser de dire qu'il communique rien de lui aux réalités qui viennent de lui. L'Ineffable c'est ce que pose la première hypothèse du *Parménide*, en affirmant qu'il n'est même pas un, suivant l'effort de l'âme qui le pose un, puis qui en supprime l'Un, à cause de sa supériorité qui n'offre aucune prise.

On voit la manière de Damascius, cet effort vers l'intuition qu'il essaye de faire aboutir en limitant ses affirmations les unes par les autres, par une manière de dialectique vivante bien plus semblable à celle de Plotin qu'à celle de Proclus. L'Ineffable, c'est une sorte d'initiative absolue, comme le Premier de Plotin, dans son traité *Sur la volonté de l'Un*. Par contre l'Un, étant cause, est défini par une fonction et une relation.

D'une manière générale, Damascius est plein de méfiance envers cette manière mécanique de déterminer les principes, qui

(1) Edition Ruelle, I, p. 15., l. 13.

triomphe avec Jamblique et Proclus; elle a le grand tort, à ses yeux, d'employer à l'égard des principes les notions qui n'ont de sens que dans les dérivés. Ainsi, voulant montrer comment de l'Un radical dérive la totalité une qui est comme l'ensemble uni des réalités intelligibles, on fait de cette totalité unie la synthèse de deux principes opposés qu'on appelle l'Un et la Dyade, ou bien la Limite et l'Illimité, ou encore le Père et la Puissance. En vérité, on n'atteint pas ainsi directement la réalité, mais on procède par image ; habitués à expliquer sans difficulté par des synthèses de ce genre les mixtes que contemplent notre intelligence et notre âme (par exemple un accord par un rapport fixe déterminant la dyade indéfini du grave et de l'aigu), nous transportons sans plus des principes de ce genre à la réalité suprême (§ 45). La preuve qu'il n'y a là qu'analogie incertaine, c'est la diversité de noms dont on se sert pour désigner chacun des deux principes opposés, Monade, Limite, Père, Existence pour le premier, Dyade, Puissance, Chaos pour le second (§ 56). Séparation et opposition, procession et retour n'apparaissent que dans des réalités dérivées de celle dont on veut rendre compte par l'union de deux principes distincts. La réalité qu'on veut expliquer, c'est l'Union ou l'Uni, c'est-à-dire celle en laquelle toutes choses sont encore à l'état indivis ; comment donc la faire naître de la fusion de deux réalités distinguées ? Des principes qui existent avant l'Uni, donc avant que rien ne soit à l'état de distinction, ne sauraient être distincts.

D'où, chez Damascius, une conception nouvelle du ternaire primitif où les trois moments, station, procession et retour, sont remplacés par trois termes dont la triplicité n'altère pas l'unité ; des trois termes, le premier est Un-Tout, un par lui-même et tout en tant qu'il produit le second ; le second est Tout-Un, tout par lui-même, et un par l'effet du premier ; le troisième tient du premier, l'un, et du second, le tout ; chacun des termes est comme un aspect et une face de la même réalité.

En critiquant ainsi la méthode de Proclus, c'est le néopla-

tonisme lui-même que Damascius est bien près d'abandonner; il faudrait analyser le détail de son livre immense pour montrer comment, presque à chaque explication que Proclus donne du *Parménide*, il oppose la sienne, inspirée d'un esprit différent ; il rejette par exemple des explications qui concluraient des propriétés du monde créé à celles de son exemplaire (1) ; et il insiste sur ce fait que le monde sensible n'est pas une image de toute la réalité suprasensible en bloc, mais seulement d'une petite portion de cette réalité, du monde des Idées (2). Ailleurs il reconnaît et il indique avec force que la procession et la conversion ne peuvent se dire proprement que des natures intellectuelles (Plotin avait-il dit autre chose ?) et ne peuvent servir de moyen général pour expliquer toute réalité.

L'enseignement de Damascius qui, par certains aspects, est d'une profondeur et d'une nouveauté admirables, bien que non sans confusion ni bavardage, resta infécond par le malheur des temps. Lorsque Justinien ordonna, en 529, la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes, l'Université d'Athènes, si florissante au temps du sophiste Libanius, l'ami de Julien et d'Himérius, était tombée faute d'élèves et peut-être de professeurs ; Damascius, dans la *Vie d'Isidore* (221-227), nous dit quelle était la grande infériorité de l'enseignement philosophique à Athènes à son époque, avec le diadoque Hégias, qui préféra finalement les pratiques pieuses à la philosophie. Alexandrie n'était pas un séjour sûr pour les philosophes, comme le prouvent la persécution que leur fit subir l'évêque Athanase et le meurtre de la néoplatonicienne Hypatie, assassinée en 415 par la populace ; la ville était d'ailleurs bien déchue de sa splendeur. La nouvelle capitale de l'empire était peu favorable aux études philosophiques : le néoplatonisme meurt avec toute la philosophie et toute la culture grecques ; le VIe et le VIIe siècle sont des moments de grand silence.

(1) I, 52, 16-53, 17.
(2) 156, 31-160, 22.

BIBLIOGRAPHIE

I. — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851.
J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol., 1843-1845.
T. Whittaker, *The Neoplatonists*, 1901 ; 2e édit., 1918.
W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Londres, 1918.
F. Heinemann, *Plotin*, 1921.
E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, dans Revue des cours et conférences, 1922.
Plotin, *Ennéades* (avec Porphyre, *Vie de Plotin*), édit. et trad. par E. Bréhier, coll. G. Budé; tomes I et II, 1924; tome III, 1925 (en cours de publication).
H. F. Müller, *Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem*, Hermes, XLVIII, 1913, p. 409.
II. — Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1907.
A. Loisy, *Les Mystères païens et les Mystères chrétiens*, 1919.
Cochez, *Les Religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, 1913.
III. — J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913.
IV. — J. Bidez, *Jamblique et son école*, Revue des études grecques, 1919, p. 29-40. (Cf. Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1904, p. 499.)
Jamblichi Theologumena Arithmeticæ, édit. de Falco, coll. Teubner, 1922. (Cf. Rivista indo-greco-italica, VI, 1922, p. 49.)
V. — *Proclus, Commentaire du Parménide*, trad. Chaignet, 1900-1902.
Édition dans la collection Teubner des Commentaires *Sur la République* (2 vol., Kroll, 1899-1901), *Sur le Timée* (2 vol., Diels, 1900-1904), *Sur le Parménide* (Pasquali, 1908), *Esquisse des thèses astronomiques* (Manitius, 1907), *Institution physique* (Ritzenfeld, 1912), *Sur Euclide* (Friedlein, 1873).
Édition Cousin de la traduction latine par G. de Morbeeke des opuscules sur la providence, la liberté et le mal, du commentaire sur Alcibiade, 1864.
VI. — C. E. Ruelle, *Le Philosophe Damascius*. Études sur sa vie et ses écrits, 1861.
Damascius, *De Principiis*, éd. Ruelle, 2 vol., Paris, 1889-1891.
Damascius, *Des principes*, traduit par Chaignet, 1898.

CHAPITRE VIII

Hellénisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ère

I. — Considérations générales

Le christianisme ne s'oppose pas à la philosophie grecque comme une doctrine à une autre doctrine. La forme naturelle et spontanée du christianisme n'est pas l'enseignement didactique et par écrit. Dans les communautés chrétiennes de l'âge apostolique, composées d'artisans et de petites gens, dominent les préoccupations de fraternité et d'assistance mutuelle dans l'attente d'une proche consommation des choses. Rien que des écrits de circonstances, épîtres, récits de l'histoire de Jésus, actes des apôtres, pour affermir et propager la foi dans le royaume des cieux ; nul exposé doctrinal cohérent et raisonné.

La philosophie grecque est arrivée, vers l'époque de notre ère, à l'image d'un univers tout pénétré de raison, dénué de mystère, dont le schéma est sans cesse répété par les écrits philosophiques comme sous des formes plus populaires (le traité *Sur le monde* ; les *Questions naturelles* de Sénèque, etc.) ; évanoui, dans un pareil univers, le problème de la destinée future soit par l'idée épicurienne de la « mort immortelle » qui ne concerne en rien les vivants, soit par l'acceptation stoïcienne de la mort comme de tous les événements que tisse l'universel destin ; évanouis les mythes des dieux, ramenés soit à la proportion d'un récit historique par Evhémère qui veut y retrou-

ver l'histoire de rois défunts, soit à un symbolisme physique par les Stoïciens. Toute l'attitude pratique du philosophe est commandée par ce rationalisme ; dans ses consolations, dans ses conseils, dans sa direction de conscience, c'est toujours le même refrain : quelle raison de se plaindre, de craindre, de se troubler dans un monde où tout événement arrive à sa place et à son heure ?

Au moment où le philosophe prêchait à Rome le rationalisme, Jésus enseignait en Galilée à des gens sans instruction, ignorant tout des sciences grecques et de leur conception du monde, plus aptes à saisir les paraboles et les images que les raisonnements d'une dialectique serrée ; dans cet enseignement, le monde, la nature et la société n'interviennent pas comme des réalités pénétrées de raison et se pliant docilement à la compréhension du philosophe, mais comme d'inépuisables réservoirs d'images pleines de signification spirituelle, le lys des champs, le fils prodigue, la ménagère à la recherche de sa drachme perdue, et tant d'autres dont la fraîcheur et le caractère populaire font contraste avec les fleurs attendues et les précieuses élégances des diatribes. Lui aussi, il apprend comment on atteindra le bonheur ; mais ce n'est pas par une sorte d'héroïsme de la volonté qui fait considérer tous les événements extérieurs comme indifférents ; la pauvreté, les chagrins, les injures, les injustices, les persécutions, ce sont là des maux véritables, mais des maux qui, grâce à la prédilection de Dieu pour les humbles et les déshérités, nous ouvrent le royaume des cieux. La souffrance et l'attente, une sorte de joie dans la souffrance, qui vient de l'attente du bonheur, quel état différent, chez le disciple du Christ, de cette sérénité du sage qui, à chaque moment, voit, accomplie, sa destinée tout entière !

Or, à propos de cet enseignement du Christ, qui s'oppose avec évidence à l'hellénisme par l'absence totale de vues théoriques et raisonnées sur l'univers et sur Dieu, l'historien de la philosophie doit se poser un problème qui n'est d'ailleurs qu'un aspect

d'un problème plus général concernant l'histoire de la civilisation : quelle est au juste l'importance, dans l'histoire des spéculations philosophiques, du fait que la civilisation occidentale à partir de Constantin, est devenue une civilisation chrétienne ? On connaît toute la gamme des réponses qui ont été faites à cette question : elle est nulle, disent certains, et cela peut se dire avec deux intentions différentes, soit pour sauver la pureté du christianisme évangélique qui ne contient rien que le devoir d'amour et de charité et le salut par le Christ, soit pour garantir l'indépendance et l'autonomie de la pensée rationnelle ; dans la première intention, l'on montre (tel a été le point de vue des premiers historiens protestants de la philosophie) (1) que la dogmatique chrétienne qui se surajoute à l'évangile et à saint Paul pendant les cinq premiers siècles, notamment les spéculations sur la nature du Verbe et sur la Trinité, n'a été qu'une addition dangereuse de la spéculation grecque à la tradition primitive. Dans la seconde intention, on montre que les progrès effectifs de l'esprit humain au point de vue rationnel se rattachent sans suture aux sciences grecques, sans que le christianisme intervienne dans la marche qui a conduit de la mathématique grecque au calcul infinitésimal ou de Ptolémée à Copernic : sorte de développement autonome de la raison que le christianisme a pu parfois entraver, mais qu'il n'a jamais aidé : tel est le point de vue des théoriciens du progrès dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

D'après d'autres, au contraire, le christianisme marquerait une révolution importante dans notre conception de l'univers. On présente d'ailleurs cette nouveauté du christianisme sous deux aspects assez divers, bien que peut-être complémentaires. En premier lieu, chez les philosophes qui ont une tendance à rechercher dans l'histoire une dialectique interne, on fait remarquer que la philosophie grecque donne essentiellement une

(1) Cf. l'*Introduction* du t. I, p. 16.

représentation objective des choses, une image de l'univers qui est un objet pour l'esprit qui la contemple ; dans cet objet se trouve en quelque sorte absorbé le sujet, lorsque, science parfaite, il devient, comme le dit Aristote, identique à l'objet qu'il connaît ; dans le stoïcisme, le sujet n'a pas d'autre autonomie que l'adhésion entière à l'objet. Tout à l'inverse, le christianisme connaît des sujets vraiment autonomes, indépendants de l'univers des objets, dont toute l'activité ne s'épuise pas à penser l'univers, mais qui ont une vie propre, vie de sentiment et d'amour intraduisible en termes de représentation objective. En somme en ignorant toutes les spéculations des Grecs sur le cosmos, le christianisme n'a fait que mieux affirmer l'originalité de sa collaboration à la pensée humaine, qui est la découverte de ce qui est irréductiblement sujet, le cœur, le sentiment, la conscience ; et c'est seulement dans une civilisation chrétienne qu'a pu se développer l'idéalisme qui fait de la nature intime du sujet le principe de développement de toute réalité (1)

De plus, et c'est un second aspect de la révolution mentale due au christianisme, le cosmos des Grecs est un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel, où le temps n'a aucune efficace, soit qu'il laisse l'ordre toujours identique à lui-même, soit qu'il engendre une suite d'événements qui revient toujours au même point, selon des changements cycliques qui se répètent indéfiniment. L'histoire même de l'humanité n'est-elle pas, pour un Aristote, un retour perpétuel des mêmes civilisations ? L'idée inverse qu'il y a dans la réalité des changements radicaux, des initiatives absolues, des inventions véritables, en un mot une histoire et un progrès au sens général du terme, une pareille idée a été impossible avant que le christianisme ne vienne bouleverser le cosmos des Hellènes : un monde créé de rien, une destinée que l'homme n'a pas à accepter du dehors, mais qu'il se fait lui-même par son obéissance ou sa

(1) Par exemple Hegel, *Philosophie de l'Histoire*, section III, chap. II, édition Reclam, p. 413.

désobéissance à la loi divine, une nouvelle et imprévisible initiative divine pour sauver les hommes du péché, le rachat obtenu par la souffrance de l'Homme-Dieu, voilà une image de l'univers dramatique, où tout est crise et revirement, où l'on chercherait vainement un destin, cette raison qui contient toutes les causes, où la nature s'efface, où tout dépend de l'histoire intime et spirituelle de l'homme et de ses rapports avec Dieu. L'homme voit devant lui un avenir possible dont il sera l'auteur ; il est délivré pour la première fois du mélancolique *sunt eadem omnia semper* de Lucrèce, du Destin stoïcien, de l'éternel schème géométrique où Platon et Aristote enfermaient la réalité (1). C'est ce trait capital qui a frappé les premiers païens qui se sont occupés sérieusement des chrétiens. Que reproche Celse aux chrétiens dans le *Discours vrai* qu'il a composé contre eux vers la fin du IIe siècle ? c'est d'admettre un Dieu qui n'est pas immuable, puisqu'il prend des initiatives et des décisions nouvelles au gré des circonstances, qui n'est pas impassible, puisqu'il est touché par la pitié ; c'est de croire à une sorte de mythologie, celle du Christ, « dont les récits n'admettent pas d'interprétation allégorique », c'est-à-dire qui se donne comme une histoire réelle et ne peut être réduite à un symbole d'une loi physique. C'est là, pour un Platonicien comme Celse, un manque de tenue intellectuelle.

Ainsi d'une part un christianisme pur foncièrement indépendant de la spéculation philosophique grecque, et une culture intellectuelle autonome, toute grecque d'origine et sans rapport à la vie spirituelle du chrétien ; d'autre part un christianisme qui apporte une vision de l'univers entièrement nouvelle, un univers dramatique où l'homme est autre chose que l'immaculée connaissance de l'ordre du monde.

A prendre la question d'une manière purement historique, en s'abstenant de ces grosses oppositions entre paganisme et chris-

(1) Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904, chap. II et III.

tianisme, en utilisant les études de détail poursuivies depuis près d'un siècle sur les origines du christianisme, on s'apercevra, croyons-nous, qu'aucune de ces solutions n'est satisfaisante. Examinons-les brièvement tour à tour : le christianisme pur des historiens protestants n'est qu'une abstraction, parfaitement légitime au point de vue pratique, mais tout à fait illégitime aux yeux de l'historien ; c'est en effet une seule et même évolution qui, dans les cinq premiers siècles, emporte la pensée païenne du problème pratique de la conversion intérieure chez un Sénèque ou un Épictète à la théologie raffinée de Plotin et de Proclus, et la pensée chrétienne du christianisme spirituel et intérieur de saint Paul à la théologie dogmatique d'Origène et des Cappadociens : il serait difficile de ne pas voir jouer les mêmes facteurs dans cette transformation. Comment ne pas se souvenir d'ailleurs de cette vérité historique de mieux en mieux démontrée que ce qui sépare païens et chrétiens, ce n'est point une question de méthode intellectuelle et de spéculation, mais seulement la soumission aux cultes légaux et en particulier au culte de l'empereur ?

Quant au développement autonome de la pensée scientifique, le fait paraît tout à fait exact ; mais il faut remarquer que le christianisme n'a pas, à l'égard de l'éducation scientifique grecque, une situation différente de celle de la philosophie grecque elle-même. Origène, par exemple, distingue avec précision une triple sagesse : « la sagesse de ce monde », ce que Sénèque appelait les arts libéraux et Philon le cycle de l'éducation, c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique, la géométrie, la musique, à quoi on peut ajouter la poésie et la médecine, c'est-à-dire « tout ce qui ne contient aucune vue sur la divinité, ni sur la manière d'être du monde, ni sur aucune réalité élevée, ni sur l'institution d'une vie bonne et heureuse ». Puis vient « la sagesse des princes de ce monde », c'est-à-dire la philosophie occulte des Egyptiens, l'astrologie chaldéenne, « mais surtout l'opinion si variée et multiple des Grecs sur la divinité ».

Enfin, la sagesse du Christ qui dérive de la révélation (1).

Il faut ajouter que, dans la première espèce de sagesse, la sagesse de ce monde, pouvaient sans doute entrer des parties plus ou moins considérables de la philosophie, à savoir la logique et la dialectique, certaines généralités de la physique et de l'astronomie, enfin toute l'éducation formelle de l'honnête homme, telle que l'avait conçue un Musonius par exemple, catéchisme moral tout à fait général. Il est intéressant, à cet égard, d'entendre l'opinion d'un Platonicien, contemporain de Proclus, Hermias, qui distingue la « philosophie humaine » de cette initiation spéciale que le platonisme réservait à ses adeptes. Ce n'est pas, dit-il, parler exactement d'appeler philosophie la mathématique, la physique et l'éthique ; c'est un abus de mot ; à cette philosophie humaine, il oppose l'enthousiasme de l'initié, qui contient en lui « la théologie, la philosophie entière et la folie amoureuse (2). »

Cette partie commune de l'éducation, le christianisme ne la rejette pas du tout en principe ; sans doute les chrétiens sont très divisés sur sa valeur spirituelle ; il y a parmi eux des personnages cultivés, comme saint Augustin, comme saint Grégoire de Naziance qui s'en font les très ardents défenseurs, tandis que d'autres, tels des latins comme Tertullien ou saint Hilaire, sont partisans de la voie courte et ne sentent nullement la nécessité de cette éducation ou même la critiquent formellement. Mais la divergence de vue à ce sujet n'est pas plus grande chez les chrétiens qu'elle ne l'a été chez les païens après Aristote ; dès qu'a paru la sagesse cynique ou stoïcienne, les sciences philosophiques, qui étaient pour Platon la seule voie d'accès vers la connaissance des réalités véritables, deviennent soit de simples auxiliaires ou servantes de la sagesse, incapables de comprendre par elles-mêmes leurs propres principes, soit même (chez les Cyniques ou les Cyrénaïques) des parures inutiles dues à l'orgueil humain.

(1) *Des Principes*, d'après la traduction latine de Rufin, livre III, chap. III.
(2) Hermias, *Commentaire du Phèdre*, éd. Couvreur, p. 92, 6.

Ainsi il y a, dans les premiers siècles de notre ère, un régime mental commun à tous : le fond en est le sentiment d'une coupure entre l'éducation moyenne, universellement accessible, et la vie religieuse, que l'on n'atteint que par des méthodes fort différentes de l'exercice normal de la raison, qu'il s'agisse de l'éducation morale du Stoïcien, de l'intuition plotinienne ou de la foi chrétienne en la révélation.

De ce régime, le christianisme n'est nullement l'auteur ; il l'accepte comme un état de fait ; nous verrons aussi au cours de cette histoire, qu'il n'a jamais réagi contre lui, et que la révolution intellectuelle qui y a mis fin, au moment de la Renaissance occidentale, provient d'une inspiration tout autre que l'inspiration chrétienne. Il n'y a pas en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère,de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme.

Reste à voir jusqu'à quel point l'on peut dire que le christianisme a rénové notre vision de l'univers. Il serait dangereux de confondre ici le christianisme même avec l'interprétation qu'on en donne après beaucoup de siècles écoulés. Le christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif ; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés. Mais, d'abord, cette vie spirituelle n'est pas du tout particulière au christianisme : le besoin de vie intérieure, de recueillement est ressenti dans tout le monde grec bien avant le triomphe du christianisme ; la conscience du péché et de la faute s'exprime en des formules populaires chez les historiens ou les poètes (1); la pratique de l'examen de conscience, celle de consultations spirituelles qui sont de véritables confessions sont fréquentes au début de notre ère. De plus, il s'en faut bien que cette pratique et cette vie spirituelles aient changé

(1) Polybe, *Histoires*, XVIII, 43, 13.

quoi que ce soit à l'image de l'univers qui résultait de la science et de la philosophie grecques : monde unique et limité, géocentrisme, opposition de la terre et du ciel, tout cela persistera jusqu'à l'époque de la Renaissance ; au cosmos grec se juxtapose la vie spirituelle des chrétiens sans que naisse une notion nouvelle des choses ; à l'intérieur de la vie spirituelle sans doute, s'introduit (et encore nous verrons avec quelle restriction) cette notion de crise imprévisible, d'initiative absolue que la cosmologie grecque avait essayé d'effacer ; mais ce sentiment de l'histoire et de l'évolution ne se réalisera en une conception d'ensemble des choses que grâce à l'expérience infiniment accrue de l'homme dans le temps et dans l'espace, grâce à la refonte méthodique de cette curiosité grecque, que blâmaient déjà les Stoïciens.

Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne.

Nous ne prétendons pas pourtant, dans les lignes qui suivent, faire une histoire même résumée de la dogmatique chrétienne aux premiers siècles ; des noms importants manqueront dans ce chapitre, parce qu'il étudie le christianisme, non pas en lui-même, mais en son rapport avec la philosophie grecque.

II. — Saint Paul et l'hellénisme

La pensée chrétienne a passé, à la fin de l'antiquité, par les mêmes étapes que la pensée païenne. A l'enseignement moral de l'époque impériale correspondent (on l'a souvent remarqué à propos de Sénèque) la prédication et les épîtres de saint Paul. A la période de formation et d'éclosion du néoplatonisme, à la fin du Ier et au IIe siècle répondent le quatrième évangile,

les apologistes et le développement des systèmes gnostiques. Au point de maturité du platonisme avec Plotin correspond la formation des vastes synthèses théologiques de Clément et d'Origène au didascalée d'Alexandrie. Proclus et Damascius ont pour contre-partie vers la même époque saint Augustin, les pères de Cappadoce, puis tous ceux qu'on peut appeler les néoplatoniciens chrétiens, comme Némésius et Denys l'Aréopagite.

Même courbe du mouvement spirituel des deux côtés, même tendance à passer d'une vie morale et religieuse surtout intérieure, reposant sur la confiance en Dieu, à une théologie doctrinale et dogmatique, qui parle de Dieu dans l'absolu plutôt que des rapports de l'homme avec Dieu.

Saint Paul est un hellène d'éducation et, soit influence directe, soit action diffuse de doctrines partout répandues, on trouve chez lui nombre d'idées, de manières de penser, d'expressions familières à Sénèque et surtout à Épictète. Le christianisme comme le stoïcisme est cosmopolite ; et il ne connaît qu'une vertu commune à tous les êtres raisonnables. « Point de Juif, ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, de sexe masculin ou féminin ; tous vous êtes un en Jésus-Christ. » Comme la diatribe stoïcienne, saint Paul prêche la parfaite indifférence, au point de vue du salut, de la condition sociale dans laquelle on vit (1).

Le sentiment que l'apôtre des Gentils ou même les évangélistes ont de leur rôle et des devoirs qui leur incombent est le même que chez Épictète (2) ; on sait quelle haute idée celui-ci se faisait de sa mission morale « s'y donnant de toute son âme » et se considérant comme un soldat, ainsi que saint Paul, « bon soldat du Christ ». La source de sa force est chez Épictète, comme chez saint Paul, la confiance en Dieu ; l'un et l'autre savent qu'ils peuvent tout grâce au Dieu qui leur donne sa puissance.

(1) *Epître aux Galates*, 3, 28 ; *aux Corinthiens*, I, 7, 17-40.
(2) Comparer Épictète, *Dissertations*, II, 2, 12 ; III, 24, 31, et Saint Paul, *Aux Corinthiens*, I, 9, 7.

Cette assurance en la raison qui juge et comprend toute chose vient de ce qu'elle nous a été donnée par Dieu ; c'est ainsi que chez saint Paul, « l'homme spirituel juge tout et n'est jugé par personne ». Comme le Cynique dont Épictète trace le portrait idéal, l'apôtre est un envoyé de Dieu sur la terre (1).

De cette foi en Dieu provient chez l'un comme chez l'autre le calme en toutes circonstances, puisque tous les événements résultent de la bonté de Dieu.

Comme le prédicateur stoïcien, l'annonciateur de l'évangile ne trouvait souvent que raillerie chez les gens du monde. On connaît le vieillard aux bagues d'or qui, chez Épictète, conseille le jeune homme : « il faut philosopher, mais il faut aussi avoir de la cervelle; et ces choses sont folles (2). » De même, saint Paul sait bien que le christianisme est « folie » aux yeux de l'homme psychique, qui ne peut connaître ce que juge l'homme spirituel. C'est précisément cette ignorance de leurs propres fautes,cette inconscience dans le péché qui rendent indispensable la tâche du prédicateur; douceur envers ces ignorants, pardon fraternel de l'injustice, insouciance du jugement d'autrui, telle est l'attitude que le philosophe et l'apôtre ont en commun devant le siècle.

Tous ces traits communs viennent des conditions analogues dans lesquelles se fait la prédication; ils répondent à un même besoin, passionnément senti, de conversion intérieure. Il ne s'agit ni d'influer par la parole à la manière des sophistes, ni de faire connaître un dogme ; la théologie paulinienne est aussi peu précise que le dogme stoïcien chez Épictète ; ce qui importe à saint Paul, ce n'est pas de découvrir la nature de Dieu, mais de sauver l'homme, et c'est pourquoi le Christ qui exprime tous les rapports de Dieu avec l'homme est au centre de sa pensée. De la même manière, peu importe à Épictète la question

(1) Comparer ÉPICTÈTE, I, 6, 37 et I, 1, 4 et 7 avec SAINT PAUL, *Aux Philippiens*, 4, 13; *Aux Corinthiens*, I, 2, 15.
(2) ÉPICTÈTE, I, 22, 18. SAINT PAUL, *Aux Corinthiens*, I, 1, 27; 3 18.

de la substance de Dieu ; ce qui est au premier plan, c'est la filiation divine de l'homme, exprimée avec une nuance de tendresse inconnue de l'ancien stoïcisme, d'où résulte la fraternité de tous les hommes ; Marc-Aurèle, comme Épictète, les désigne par le *prochain.* Cette filiation, il la symbolise dans le personnage d'Hercule fils de Zeus, le sauveur qui abandonne les siens et parcourt tous les pays pour répandre la justice et la vertu (1).

Reste, bien entendu, le trait fondamental du christianisme, absent chez Épictète, qui n'a pas connu, comme le dit Pascal, la misère de l'homme et qui fait de l'homme son propre sauveur ; chez saint Paul, le pécheur qui connaît le bien ne peut le faire à cause de la puissance du péché, contre-balancée seulement par la grâce du Christ. Il ne s'agit plus comme dans le stoïcisme, comme dans le philonisme même, de ces puissances mi-abstraites, qui assistent l'homme, verbe divin ou démon intérieur, mais d'un personnage historique dont la mort a sauvé l'humanité par une action d'une efficacité tout à fait mystérieuse et tout à fait différente de celle du sage païen, qui simplement enseigne ou se donne comme modèle.

III. — Les apologistes du IIe siècle.

Les apologistes de l'époque des Antonins, Justin, dont il reste deux *Apologies,* l'une adressée à Antonin le Pieux (138-161) et l'autre à Marc-Aurèle (161-180), Tatien, qui peu après lui écrit un *Discours aux Gentils,* Athénagore qui adresse son apologie à la fois à Marc-Aurèle et à son fils Commode, ont, sauf Tatien, une évidente préoccupation ; c'est, pour faire accepter la nouvelle religion, d'y signaler ce qu'elle a de commun avec la pensée grecque, ce qui peut en accentuer le caractère universel et humain, ce qui peut en un mot la rendre agréable aux

(1) *Dissertations,* I, 22, 14 ; II, 12, 7 ; *Manuel,* 33.

païens. D'où l'attitude à la fois sympathique et réservée d'un Justin envers la philosophie grecque, en particulier envers Platon qu'il déclare supérieur aux Stoïciens dans la connaissance de Dieu, tandis que les Stoïciens lui sont supérieurs en morale.

En identifiant Jésus au Logos ou au Verbe, en qui Dieu a créé l'univers, l'auteur du célèbre prologue du *Quatrième Evangile* avait introduit la théologie dans le christianisme : la théologie, c'est-à-dire la préoccupation de la réalité divine ou suprasensible prise en elle-même, et non plus dans son rapport à la vie religieuse de l'homme. La prétention de Justin est d'arriver d'emblée, grâce au Christ, au Verbe de Dieu et à l'intelligible que les philosophes n'ont fait que pressentir obscurément (1). Mais pour que ces pressentiments soient possibles, il est conduit à admettre que Dieu qui s'est révélé à Moïse et dans l'évangile, s'est aussi révélé partiellement aux philosophes et surtout à Socrate et à Platon ; il y a un Verbe unique ou Logos de Dieu, dont la révélation plus ou moins complète produit chez tous les hommes ces notions innées du bien et du mal, cette notion universelle de Dieu, dont la plupart des hommes, tout en les possédant, ne savent pas d'ailleurs faire usage : raison universelle, révélation des prophètes, verbe incarné ne sont que les degrés différents d'une même révélation ; la raison n'est qu'une révélation partielle et dispersée ; « chaque philosophe, voyant d'une parcelle du Verbe divin ce qui lui est apparenté, a des formules très belles (2). » Avec cette thèse de la révélation partielle se concilie fort mal une autre thèse, que Justin a pu trouver chez les Juifs de l'entourage de Philon, et d'après laquelle Platon et les Stoïciens auraient été les élèves de Moïse. Ce qu'il y a de commun à ces thèses, c'est l'effort pour retrouver une sorte d'unité de l'esprit humain, reflétant l'unité du Verbe. Il faut ajouter d'ailleurs qu'il procédait avec les Juifs

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 467 et 470.
(2) *Deuxième Apologie*, chap. XIII.

comme avec les Grecs, cherchant à identifier le Christ au Logos des livres juifs, au Fils, à la Sagesse, à la Gloire du Seigneur (1). Pareille méthode n'était possible qu'avec une connaissance fort superficielle de Platon ; s'il en connaît, comme les moralistes stoïciens de l'Empire, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phèdre* et le *Phèdon*, il en ignore les dialogues dialectiques et met au premier plan le *Timée* dont il mélange sans cesse le récit, comme le fit déjà Philon d'Alexandrie, avec le récit de la création dans la *Genèse* ; ce qu'il apprend du *Timée*, c'est que « Dieu, par bonté, partant d'une matière informe, a tout créé d'abord pour les hommes », confondant ainsi la philanthropie du Dieu des Juifs et la bonté du démiurge platonicien (2).

Le thème du Platon chrétien apparaît ainsi dans l'histoire ; il est fort précisé par l'*Exhortation aux Grecs*, ouvrage qui, attribué d'abord à Justin, lui est en réalité postérieur de près d'un siècle : l'auteur, beaucoup mieux informé que Justin, ne cache pas les contradictions de Platon soit avec Aristote, soit avec lui-même sur les objets les plus importants ; l'éternité du monde, l'immortalité des âmes, le monothéisme, etc... Pourtant Platon a eu, selon lui, une opinion exacte sur le Dieu qui est réellement ; l'*être* chez lui est *celui qui est* de Moïse ; il faut seulement savoir le lire : si l'on trouve chez lui des restrictions au monothéisme, s'il admet une matière non engendrée et des dieux engendrés, c'est qu'il craignait, en donnant sa pensée telle quelle, de se faire accuser comme Socrate : de là son exposé entortillé sur les dieux (3).

Le Platon chrétien, que l'on trouve en lisant le *Timée* à la lumière de la *Genèse*, se retrouve chez Tatien, l'élève de Justin ; mais contrairement à son maître, il n'admet aucune connaissance de Dieu par la raison, et il est conduit à expliquer la ressemblance de Platon et des Stoïciens avec Moïse par un

(1) *Dialogue contre Tryphon*, 61.
(2) De Faye, *De l'Influence du Timée de Platon sur les idées de Justin martyr.*
(3) *Exhortation aux Grecs*, chap. xx-xxii.

plagiat inavoué des Grecs. D'une manière générale, le rationalisme de Justin paraît subir un recul chez Tatien : c'est ainsi que l'esprit, le pneuma qui reçoit la révélation n'existe que chez les purs et qu'il n'est pas une partie de l'âme, simple matière pénétrante et subtile qui ne se distingue de l'âme des bêtes que par la parole articulée, mais qu'il lui est superposé (1).

Tout au contraire, le rationalisme de Justin se retrouve accru chez Athénagore ; le monothéisme qu'il trouve chez les poètes, chez les Pythagoriciens, chez Platon indique selon lui une inspiration divine commune à Moïse et aux philosophes ; Platon parvient même à concevoir la trinité. Il reste cependant que Platon, qu'il connaît d'ailleurs beaucoup mieux que Justin, est un Platon chrétien, que le Bien ou l'être immuable par lequel il dépeint Dieu, n'a que le nom en commun avec la première hypostase plotinienne et ressemble beaucoup plus au Dieu des Stoïciens ; si l'on songe avec quelle vigueur le néoplatonisme païen exclut la religiosité stoïcienne, on appréciera mieux la portée de ce platonisme chrétien, où se retrouve toute la théologie des Stoïciens, avec les arguments (mis en forme syllogistique) fondés sur la providence et la beauté du monde.

IV. — Le gnosticisme et le manichéisme

A l'époque même des apologistes se développaient dans les milieux chrétiens les systèmes dits gnostiques, qui nous sont surtout connus par les réfutations qu'en ont faites les Pères de l'Église de la génération suivante, en particulier l'auteur inconnu des *Philosophumena*, Irénée dans son *Contre les Hérétiques*, Tertullien dans le *Contre Marcion*, sans oublier la *Pistis Sophia*, écrit gnostique en langue copte datant du IIIe siècle, mais traduisant des écrits grecs plus anciens.

(1) Puech, *Les Apologistes grecs*.

D'après une thèse des *Philosophumena*, généralement acceptée jusqu'à nos jours, les systèmes gnostiques résulteraient d'une sorte d'invasion de la philosophie grecque dans la pensée chrétienne, et les sectes grecques seraient finalement responsables de ces hérésies chrétiennes qui auraient donc, comme aboutissant de la pensée grecque, un intérêt direct pour l'histoire de la philosophie. Les travaux contemporains qui ont su dégager la pensée gnostique véritable des exposés plus ou moins fantaisistes où la cachent les Pères de l'Eglise laissent au contraire l'impression que la philosophie grecque est en elle pour bien peu de chose. Ces systèmes n'en gardent pas moins un intérêt du premier ordre, parce qu'ils donnent, nous allons le voir, comme la contre-épreuve d'une vérité qui se dégage, croyons-nous, de tout notre exposé de la philosophie grecque : l'hellénisme est caractérisé par l'éternité de l'ordre qu'il admet dans les choses ; un principe éternel d'où découlent éternellement les mêmes conséquences. Or le thème commun des systèmes gnostiques, c'est la rédemption ou délivrance du mal qui implique avec elle la destruction, et la destruction définitive de l'ordre dans lequel nous vivons. Pour l'Hellène le mal disparaît par la contemplation de l'univers dont il fait partie ; pour le gnostique il disparaît soit par la supression de cet univers, soit au moins l'élévation de l'âme au-dessus et en dehors de lui.

Basilide, Valentin et Marcion, tels sont les trois gnostiques les plus connus qui vivaient vers le milieu du second siècle. Mais c'est chez Valentin seulement qu'apparaît, semble-t-il, une conception d'ensemble de l'univers des gnostiques. Basilide, lui, est avant tout un moraliste, « obsédé par le problème du mal et celui de la justification de la providence (1) ». « Tout ce qu'on voudra, disait-il, plutôt que de mettre le mal sur le compte de la Providence » ; et, pour expliquer les souffrances des mar-

(1) E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 24-26.

tyrs, il est prêt à accepter qu'ils ont péché dans une vie antérieure. Il considère d'ailleurs le péché comme provenant de la passion, et la passion comme une sorte d'esprit mauvais qui s'ajoute à l'âme du dehors et la souille. Ces vues conduisaient à une sorte de dualisme moral, dont on trouve l'analogue chez Platon.

Mais un homme d'un esprit plus métaphysique que Basilide, Valentin, devait en déduire les conséquences les plus contraires au platonisme. Valentin cherche en effet dans l'origine de l'homme l'explication du dualisme qui se rencontre en lui. Ce dualisme entre l'esprit et la chair correspond à un dualisme plus profond entre le créateur de ce monde, le démiurge, escorté de ses anges, dont il est parlé dans la *Genèse,* et le dieu suprême ou dieu bon. Suivant le récit de la *Genèse,* et, du moins en partie, l'interprétation qu'en donne Philon d'Alexandrie, il montre l'homme fabriqué par ces êtres mauvais qui sont le démiurge et les anges, et en qui s'introduisent les passions, qui sont des esprits immondes. A cette créature, le Dieu suprême, le Dieu bon a ajouté une semence de la substance d'en haut, de l'esprit.

Toute l'histoire du monde est celle de la lutte contre les anges qui essayent de faire disparaître cette semence, et elle aboutit à sa délivrance. La rédemption ne consiste pas comme chez saint Paul dans l'efficace de la mort du Christ, mais elle dérive, comme on le voit surtout chez Héracléon, un disciple de Valentin, de la gnose ou révélation apportée par le Christ.

Après Valentin, le gnostique le plus connu est Marcion qui paraît avoir été surtout l'exégète du groupe ; c'est en effet par l'étude de textes qu'il cherche à montrer que le Dieu de l'Ancien Testament, révélé par Moïse, dieu cruel, vindicatif et belliqueux n'est pas le même que le Dieu révélé par le Christ, Dieu de bonté, créateur du monde invisible, tandis que le dieu de Moïse a créé le monde visible. Ils s'opposent l'un et l'autre comme la justice et la bonté. Aucun effort d'ailleurs pour

justifier cette thèse autrement que par la double révélation des deux testaments ; l'important est pour lui de démontrer que le rédempteur, le Christ, qui nous délivrera du régime du démiurge n'est en aucune manière le Messie juif prédit par les prophètes ; et il n'a pas de peine, en prenant les textes au sens littéral, à montrer qu'aucun trait du Messie ne se retrouve chez Jésus. D'autre part il ne peut admettre que Christ, l'envoyé du dieu suprême, puisse avoir vraiment une nature corporelle, c'est-à-dire participer d'une manière quelconque au monde du démiurge ; il pense donc qu'il s'est révélé brusquement à l'état d'homme fait et que son corps n'est qu'apparent. Marcion déduisait de ces vues l'ascétisme le plus strict, proscrivant le mariage et faisant de la continence la condition du baptême ; ainsi on échappe, au moins de volonté, au monde du démiurge.

La pensée gnostique, après Valentin et Marcion, se dissipe en cette foule de systèmes connus par les *Philosophumena* qui, chacun, avec les variations parfois les plus bizarres, traitent toujours le même thème, la délivrance par le Christ de l'âme d'origine divine enfermée dans le monde sensible créé par un méchant démiurge.

Il y a bien chez tous, si l'on veut, une sorte de schème de la vie spirituelle, qu'on retrouve dans le néoplatonisme : dans les deux cas, il s'agit d'une âme d'origine divine qui descend dans un corps terrestre où elle contracte une souillure, et d'où elle doit remonter à son origine ; mais ce n'est là que banalité ; et il suffit de lire le traité que Plotin a adressé aux gnostiques qu'il a connus à Rome vers 260 pour comprendre tout le dégoût qu'un Hellène devait avoir pour des gens qui ne manquaient pas, d'ailleurs, d'utiliser le *Phédon* et le *Phèdre*. Le point précis du différend est, semble-t-il, le suivant ; lorsque le gnostique ne veut pas se contenter de la pratique religieuse, de l'ascétisme, lorsqu'il veut se donner les raisons de son expérience de la rédemption, lorsqu'il veut savoir l'origine des forces spirituelles

salutaires ou contraires, il est amené à superposer à la religion une sorte de drame métaphysique, complètement arbitraire. Citons, comme un exemple parmi bien d'autres, la manière dont le gnostique Justin, du IIIe siècle, raconte le drame qui aboutit à la rédemption : au sommet trois principes, le Dieu bon, puis Elohim ou le père, du sexe masculin, et Eden, du sexe féminin ; Elohim s'unissant à Eden produit deux séries de douze anges dont l'ensemble forme le Paradis ; l'Homme qui y est créé reçoit d'Elohim le pneuma ou souffle spirituel, et d'Eden l'âme ; Elohim qui, jusque là, ignorait le Dieu bon, passe (comme l'âme du *Phèdre*) aux sommets de la création et abandonne Eden pour le contempler ; Eden, pour se venger, introduit le péché dans l'homme ; Elohim, voulant sauver l'homme, envoie Baruch, un de ses anges, d'abord à Moïse, puis à Hercule, enfin à Jésus, le rédempteur final qui, crucifié par un des anges d'Eden, laisse son corps sur la croix[1].

Il suffit de lire cette élucubration, qui fait dépendre le sort de l'homme d'une scène de ménage métaphysique pour saisir à quel point la génération des Éons, de ces réalités éternelles provenues de couples divins, telle que la décrit le gnosticisme, est loin de la génération plotinienne des hypostases, combien aussi cette rédemption où l'âme est l'enjeu de forces qui se la disputent (représentation populaire qui persiste très tard et se retrouve en bien des légendes) est loin du salut plotinien (s'il faut encore appeler salut ce qui n'est que la connaissance réfléchie d'un ordre rationnel). Ainsi le gnosticisme qui aboutit d'une part à des contes bleus où il s'agit d'introduire toutes les formes religieuses qui hantent le cerveau d'un oriental, d'autre part à des pratiques superstitieuses dont les monuments se découvrent dans toute l'étendue de l'empire romain, n'a qu'une relation indirecte avec l'histoire de la philosophie.

La conscience de la réalité du mal, comme naissant d'une

(1) E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 187 suiv.

puissance volontaire radicalement mauvaise, est la substance du gnosticisme ; elle est aussi celle du mouvement d'idées qui, né au IIIe siècle de l'initiative du perse Mâni (205-274) et connu sous le nom de manichéisme, s'est propagé dans tout l'empire et qu'on retrouve sous diverses formes dans plusieurs hérésies du Moyen âge. Mâni introduit le dualisme perse de la puissance bonne et de la puissance mauvaise, d'Ormuzd et d'Ahriman, dualisme assez différent de celui des gnostiques qui restent malgré tout monothéistes et où la puissance créatrice reste inférieure et subordonnée à la réalité suprême. Chez Mâni, il s'agit de deux puissances créatrices qui luttent ensemble, le Bon opposant une création nouvelle à chaque création du mauvais, jusqu'à la destruction complète de son œuvre. De là le drame du monde (1) : le Dieu bon qui avait d'abord créé cinq puissances ou demeures, Noûs, Ennoia, Phronesis, Enthymésis, Logismos (ces cinq demeures sont. on le voit, cinq aspects de la pensée divine) laisse ces puissances sans rapport avec le monde, parce qu'elles sont « faites pour la tranquillité et pour la paix » ; il produit de lui-même d'autres puissances au fur et à mesure des besoins, pour lutter contre le mal, la Mère des Vivants qui évoque à son tour le Premier Homme, l'Ami des Lumières et l'Esprit vivant, le Messager qui évoque douze Vertus, enfin Jésus, qui sont toutes destinées à entrer en rapport avec la puissance des ténèbres. Cette dualité entre deux sortes de puissances, l'une correspondant au Verbe ou à l'Intelligence des philosophes grecs, l'autre à un drame religieux où tout parle à l'imagination, est des plus instructives ; le Logos ou Intelligence qui soutient l'ordre éternel des choses ne suffit plus à expliquer un ordre que l'on veut temporaire parce qu'on le considère comme résultant d'une crise anormale. Chez les manichéens, la création du monde sensible n'est pas, comme chez les gnostiques, entièrement création d'un démiurge mauvais ; c'est ainsi que l'Homme

(1) D'après le *Livre des Scholies* de Théodore bar Khoni, évêque de la fin du VIe siècle, analysé par Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I, 1908,

primitif crée à son tour cinq éléments qu'il revêt comme une armure, l'air limpide, le vent rafraîchissant, etc., qui s'opposent terme à terme aux cinq éléments du monde des ténèbres.

V. — Clément d'Alexandrie et Origène

Le didascalée que Pantène, Stoïcien converti au christianisme, créa à Alexandrie et qui eut successivement à sa tête Clément d'Alexandrie (160-215) et Origène (185-254) est le premier essai poussé à fond pour donner un enseignement chrétien qui, par son ampleur, pût rivaliser avec celui des écoles païennes ; milieu bien éloigné de celui des gnostiques, où nous trouvons pour la première fois des hommes très informés de la philosophie grecque et prenant vis-à-vis d'elle une position assez nette.

Position complexe pourtant : dans son *Protreptique aux Grecs*, par exemple, Clément est amené à comparer l'hellénisme et le christianisme ; il trouve dans l'hellénisme ou bien des erreurs complètes ou bien des vérités partielles timidement exprimées que seul le christianisme peut saisir dans leur ensemble. Ainsi la théologie des Grecs, considérée dans ses cultes et dans ses mystères, est erronée ou scandaleuse (chap. v et vi) ; chez les philosophes, il distingue ceux qui ont pris les éléments comme dieux, et ceux d'un degré plus haut qui ont attribué la divinité aux astres, au monde ou à son âme : erreur complète, qui consiste à confondre Dieu avec ses œuvres ; mais en revanche, il trouve chez le Platon du *Timée* qui parle du « père et du créateur de toutes choses » une trace de vérité ; de même Antisthène et Xénophon ont atteint le monothéisme, et Cléanthe le Stoïcien, ainsi que les Pythagoriciens, ont connu les véritables attributs de Dieu. Le christianisme ne ferait alors que consommer l'hellénisme, à peu près comme le nouveau testament convainc d'erreur l'ancien, tout en étant son accomplissement.

Il en est de même de la doctrine morale. La sagesse grecque donne des conseils en des cas particuliers à propos du mariage, de la vie publique ; la piétié chrétienne est « un engagement universel et pour la vie entière, tendant en toute occasion, en toute circonstance, à la fin essentielle ». Elle réalise donc en somme ce que le stoïcisme et les autres écoles prétendaient faire ; car en affectant de limiter la philosophie à l'art des conseils pratiques de détail, Clément veut la remplacer comme science des principes (chap. xi).

La vérité, c'est que le christianisme tout entier est coulé par lui dans le moule de l'enseignement philosophique grec et particulièrement de celui qui, jusqu'au IIe siècle, fut le seul complètement organisé de l'enseignement stoïcien. « Dès que le Verbe lui-même, dit-il, est venu des cieux jusqu'à nous, il n'est plus nécessaire d'aller à l'enseignement des hommes (1). » Mais l'enseignement divin qu'on y substitue garde même forme que cet enseignement humain. Lorsque Clément nous dit que la foi (πίστις), tant calomniée par les Grecs, est la voie de la sagesse (2), il s'écarte des Grecs moins qu'on ne pourrait croire ; il définit la foi, comme les Stoïciens, un assentiment volontaire, un assentiment à un terme fixe et solide, assentiment qui est le prélude de la vie chrétienne, comme il est, chez les Stoïciens, le prélude de la sagesse. L'objet véritable de la foi, dit-il encore, « c'est non pas la philosophie des sectes, mais la gnose, à savoir la démonstration scientifique des choses transmises dans la vraie philosophie, c'est-à-dire dans le christianisme (3). » Et, si l'on en vient à quelques détails de son enseignement, l'on s'aperçoit que le *Pédagogue* tout entier est construit comme un traité de morale stoïcienne ; le premier livre contient le critère de l'action droite, à savoir la droite raison, identique au Verbe ; et il faut y noter le chapitre VIII, où Clément, songeant évi-

(1) *Protreptique*, chap. IX.
(2) *Stromates*, II, 2.
(3) *Stromates*, liv. II, chap. XI.

demment aux gnostiques, démontre par une argumentation de forme toute stoïcienne que la justice est identique à la bonté, passant par un raisonnement composé de l'amour de Dieu pour les hommes à sa justice. Quant aux deuxième et troisième livres, c'est une diatribe à la Musonius s'attachant à prescrire aux chrétiens une vie simple et modeste ; tout le stoïcisme mélangé de cynisme que nous connaissons passe là dans l'enseignement chrétien ; au paradoxe : « seul le sage est riche », il substitue seulement : « seul, le chrétien est riche ».

S'agit-il même de la méthode dans la connaissance de Dieu, Clément n'hésite pas à emprunter tout ce qu'il en dit à l'enseignement pythagoricien ou platonicien d'alors, montrant par quelle suite d'abstractions on arrive à la connaissance de l'unité pure, ou encore employant au sujet de Dieu les formules mêmes que l'on trouve dans le manuel platonicien d'Albinus : « Dieu n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, ni accident ni sujet ; il n'est pas un tout. » Enfin sa notion du Fils ou Logos n'est pas fort loin de celle du monde intelligible ; au Père, qui est indémontrable, s'oppose le Fils qui est sagesse, science, vérité comportant un développement. Car « il est toutes choses ; il est le cercle de toutes les puissances tournant autour d'un centre unique (1) ».

L'attitude d'Origène par rapport à l'hellénisme se marque nettement dans sa longue réponse au pamphlet de Celse contre les chrétiens. On sait l'objection de Celse, si grave pour un Hellène partisan d'un ordre éternel des choses contre l'événement de l'incarnation : « Si l'on change la moindre des choses d'ici-bas, tout sera bouleversé et disparaîtra », ou encore : « C'est donc après une éternité que Dieu a songé à juger les hommes et avant il ne s'en souciait pas (2). » Or c'est précisément ce caractère mythologique ou, si l'on veut, historique du chris-

(1) *Stromates*, liv. V, chap. XI et XII ; liv IV, chap. XXV.
(2) Cité par ORIGÈNE, *Contre Celse*, liv. IV, chap. III ; p. 278, 8 et 279, 8, édit. Kœtschau.

tianisme qu'Origène s'efforce d'atténuer dans sa réponse : « Le seul changement produit par la présence de Dieu, répond-il à la première objection, c'est un changement dans l'âme du croyant (1)», tendant ainsi à réduire l'incarnation à un événement intérieur, et présentant d'ailleurs plus loin la descente de Dieu comme « une manière de parler » (tropologie). A la seconde objection, il répond que Dieu « n'a jamais cessé de s'occuper du rachat des hommes ; à chaque génération, la sagesse de Dieu descend en des âmes saintes et des prophètes ». Et c'est d'une manière analogue qu'il répond ailleurs à l'objection que les Hellènes tiraient, contre la création du monde, de l'impossibilité d'admettre un dieu inactif : sans croire au retour éternel des Stoïciens, il estime que Dieu, avant ce monde, a créé d'autres mondes, admettant ainsi la conception cyclique du temps qui est la marque même de l'hellénisme (2). Même tendance à l'hellénisme lorsqu'il considère les modifications du Verbe dans la création ou l'incarnation, non comme des changements du Verbe pris en lui-même, mais comme des apparences dues à la différence de capacité des êtres qui peuvent le recevoir (3).

Néanmoins on voit le même Origène se méfier de l'hellénisme et surtout du platonisme. « Tous ceux qui reconnaissent une providence, dit-il, confessent un Dieu inengendré qui a tout créé ; que ce Dieu ait un fils, nous ne sommes pas seuls à le proclamer, bien que cela ne paraisse pas croyable aux philosophes grecs ou barbares ; et pourtant quelques-uns d'entre eux ont cette opinion, quand ils disent que tout a été créé par le Verbe et la Raison de Dieu. Mais nous, c'est selon la foi d'une doctrine divinement inspirée que nous y croyons... Quant au Saint-Esprit, nul n'en a eu le moindre soupçon que ceux qui connaissent la Loi et les prophètes, ou bien croient au Christ (4). » On voit ici les limites exactes de l'hellénisme auquel la foi

(1) P. 182, 8.
(2) *Des Principes*, liv. II, 3, 4.
(3) *Contre Celse*, liv. IV, chap. XVIII.
(4) *Des Principes*, liv. I, 3, 1.

chrétienne vient se superposer sans le détruire. Mais à côté de vérités partielles, l'hellénisme contient aussi des erreurs soit sur la nature du monde, soit sur celle de l'âme. Le monde sensible n'est plus du tout, chez Origène, un ordre imitant un modèle intelligible : d'abord le monde des idées n'existe que dans la seule fantaisie de l'esprit, et l'on ne voit ni comment le Sauveur pourrait en provenir, ni les saints y séjourner (1). De plus, Dieu n'a créé d'abord que des êtres raisonnables égaux ; mais ces créatures sont douées de libre arbitre et peuvent déchoir ; de là vient la diversité des âmes ; à cette diversité correspond celle des corps qui n'ont pas une existence absolue, mais naissent par intervalle en raison des mouvements variés des créatures raisonnables, qui en ont besoin et qui en sont revêtus (2). Enfin, Origène ne croit pas qu'il puisse exister des âmes créées complètement privées de corps ; Dieu seul est incorporel ; il faut dire seulement que le corps se modifie en dignité et en perfection, en correspondance constante avec la dignité et la perfection de l'âme.

VI. — Le christianisme en Occident au IVe siècle

Des chrétiens moins attachés que Clément et Origène à la civilisation hellène appuyaient encore sur l'impossibilité d'accorder le Christ et la philosophie grecque ; ils sont inconciliables surtout parce qu'ils n'arrêtent pas la divinité au même point de la hiérarchie des êtres ; pour Platon et les Stoïciens, la réalité divine s'étend jusqu'aux âmes, aux astres et au monde qui sont des êtres divins ; les chrétiens la restreignent à la seule Trinité. Or, dans un développement contre le caractère divin des âmes, Arnobe (converti en 297) s'en prend à Platon et à son hypothèse de la réminiscence qui implique que les âmes

(1) *Des Principes*, II, 3, 5.
(2) *Des Principes*, II, 9, 5 ; IV, 4, 8.

sont des êtres divins déchus, au-dessous des dieux et des démons. Comment est-ce possible, demande-t-il, puisqu'il y a des races entières qui sont ignorantes, puisque, dans les sciences, les hommes ont des opinions multiples et opposées, puisque. enfin, le fameux interrogatoire du *Ménon* ne serait vraiment probant que s'il s'adressait à un être humain, élevé au fond d'une caverne close à l'abri de toute expérience et qui n'aurait pas, comme l'esclave du *Ménon*, l'usage quotidien des nombres ? Si d'ailleurs elle oublie en entrant dans le corps, c'est qu'elle est susceptible de pâtir, par conséquent corruptible et périssable[1]. Argumentation dont le médiocre esprit d'Arnobe n'a peut-être pas saisi toute la portée, mais dont il résulte que le seul empirisme est d'accord avec l'orthodoxie. L'argument que Lactance (mort en 325) invoque contre la divinité des astres est encore plus instructif. « Ce que les Stoïciens font valoir en faveur de la divinité des êtres célestes, prouve le contraire ; car s'ils pensent qu'ils sont des dieux parce qu'ils ont un cours régulier et rationnel, ils se trompent bien ; et précisément parce qu'ils ne peuvent sortir des orbites prescrites, il apparaît qu'ils ne sont pas des dieux ; s'ils étaient des dieux, on les verrait se transporter çà et là comme des êtres animés sur la terre qui vont où ils veulent parce que leurs volontés sont libres (2). » Esprit certainement nouveau, où l'ordre régulier seul ne suffit pas à prouver la divinité, selon qui, inversement, comme on le voit au livre IV, Dieu se manifeste par des décisions imprévues en inspirant des prophètes et en envoyant son fils sur la terre.

Ce qui est atteint par ces remarques, provenant d'hommes moins amis des philosophes que les chrétiens de culture grecque, c'est l'idée d'une hiérarchie d'êtres divins naissant les uns des autres et comprenant tout ce qu'il y a de réalité véritable ; le concile de Nicée (325), en affirmant l'égalité absolue des personnes et la Trinité dans cette fameuse formule : le Fils est

(1) *Contre les Gentils*, liv. II chap. XIX.
(2) *Institution divine*, II, chap. V.

consubstantiel au Père, mettait fin à toute tentative de trouver une pareille hiérarchie à l'intérieur de la réalité divine et excluait d'elle toutes les créations spirituelles (1); nous indiquerons bientôt dans quelles conditions a pu se reformer pourtant un néoplatonisme chrétien.

Saint Augustin (354-430) est un de ceux qui ont le plus contribué à répandre l'estime du nom de Platon parmi les chrétiens ; la lecture des œuvres de Plotin dans la traduction latine de Marius Victor a coïncidé à peu près avec sa conversion définitive au christianisme (387), et la parenté de la spiritualité chrétienne avec celle des Platoniciens l'a toujours frappé ; seuls, pense-t-il, ils sont des théologiens ; tandis que les autres philosophes ont usé leur intelligence à rechercher les causes des choses, ils ont, eux, connu Dieu, et ont trouvé en lui la cause de l'univers, la lumière de la vérité, la source de la félicité (2). Ce qui leur manque ce n'est donc pas l'idée du but qu'il faut atteindre, mais celle de la voie par laquelle on y arrive, le Christ. On connaît les paroles des *Confessions* à propos de sa lecture des néoplatoniciens : « J'y ai lu, non pas en ces termes, à la vérité, que dans le principe était le Verbe, et que le Verbe était auprès de Dieu et que le Verbe était Dieu, que le Verbe n'est issu ni de la chair, ni du sang, ni de la volonté d'un homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu ; mais je n'y ai pas lu que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous..., qu'il s'est lui-même abaissé en prenant la forme d'un esclave, et qu'il s'est humilié en se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur la croix (3). »

Cette opposition du médiateur platonicien et du Christ revient souvent dans la pensée de saint Augustin. Le Christ est médiateur non pas parce qu'il est le Verbe ; le Verbe, immortel et suprêmement heureux, est bien loin des malheureux mortels ;

(1) HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. II, p 230.
(2) *La Cité de Dieu*, VIII, 10.
(3) *Confessions*, X, 29.

il est médiateur parce qu'il est homme ; il n'est pas, comme chez les philosophes, un principe d'explication physique ; il est celui qui délivre l'homme en se faisant homme lui-même ; cette incarnation est un événement dont le caractère passager fait contraste avec l'ordre éternel qui fixe éternellement la place de l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Et c'est pourquoi le médiateur divin ne peut être, comme l'a cru Apulée, un démon ou un ange, puisqu'il est de leur nature d'être heureux et immortels et surtout puisque, chez lui, l'intermédiaire est destiné à séparer Dieu du monde plus qu'à l'y unir, à isoler Dieu de la souillure des choses mortelles plutôt qu'à en sauver l'homme (1).

Ces citations suffisent peut-être à montrer combien, malgré sa sympathie pour eux, saint Augustin est loin des Platoniciens. On le voit mieux encore, lorsqu'il arrive à des thèses fondamentales dans l'hellénisme, l'éternité des âmes et l'éternité du monde. A propos de la première, il dit : « Pourquoi ne pas croire plutôt à la divinité en des matières qui échappent aux recherches de l'esprit humain ? » Contre l'éternité des révolutions périodiques de l'univers, il n'a d'autres raisons que des raisons religieuses : « Comment est-ce une vraie béatitude, celle en l'éternité de laquelle on ne peut croire, s'il y a toujours retour des mêmes misères ? Et d'autre part, le Christ n'est mort qu'une fois (2). » On sent dans ces jugements une sorte d'ardeur affective qui est, en effet, la marque du saint : comme il a subordonné le prétendu ordre rationnel des choses aux besoins de la vie religieuse, ainsi il a justifié contre les Stoïciens, toutes les passions de l'âme humaine ; désir, crainte, tristesse peuvent venir de l'amour du bien et de la charité, et ne sont pas en eux-mêmes des vices. C'est la chute du rationalisme moral en même temps que celle du rationalisme philosophique.

Aussi ne peut-on parler qu'avec beaucoup de précautions et de

(1) *Cité de Dieu*, liv. IX, 15.
(2) *Cité de Dieu*, X, 31, et XIII, 13.

réserves du platonisme de saint Augustin. Après ne pas avoir marchandé, dans ses premiers écrits, les éloges aux Platoniciens, au point de dire qu'ils sont les seuls philosophes et que philosophie et religion ont un même objet, le monde intelligible, qui peut être découvert par deux moyens, soit par la raison soit par la foi (1), il revient sur cet éloge dans ses *Rétractations* : « L'éloge que j'ai fait de Platon et des Platoniciens me déplaît et non sans raison, surtout parce que la doctrine chrétienne a à être défendue contre de grandes erreurs de leur part (2). »

La spiritualité augustinienne est très loin de celle de Plotin ; que l'on compare les fameux passages du traité *Sur la Trinité* rappelés à Descartes par ses contradicteurs, où il est parlé de la science interne par laquelle nous savons que nous sommes et que nous vivons, aux passages de Plotin sur les hypostases qui se connaissent elles-mêmes (3); on verra combien cette connaissance de soi a un sens différent chez les deux auteurs ; chez saint Augustin, elle est une connaissance qui échappe à toutes les raisons de douter apportées par les Académiciens ; elle est la connaissance d'un fait, d'une existence, non d'une essence. Chez Plotin elle est bien différente ; elle est la connaissance de l'essence intelligible des choses, identique à l'essence de l'intelligence ; se connaître, c'est connaître l'univers ; il s'agit non pas de se sentir vivre et exister, mais de connaître des réalités. Comme la connaissance de soi, la manière dont saint Augustin comprend la connaissance intellectuelle le distingue beaucoup de Plotin : le trait qui frappe saint Augustin, ce n'est point quelque propriété intrinsèque des choses intelligibles, c'est l'indépendance des vérités que nous concevons par rapport aux esprits individuels ; « tous ceux qui raisonnent, chacun avec leur raison et leur esprit, voient donc en commun la même chose, par exemple la raison et la vérité du

(1) *Contre les Académiciens*, III, 20, 43; écrit en 387.
(2) I, 14; écrit en 426.
(3) *De la Trinité*, X, 13, et XV, 21 et *Ennéades*, V, 3 début.

nombre (1). » Tel est le caractère purement extérieur qui démontre pour lui l'existence d'une réalité intelligible; encore, ici, il s'agit de la disposition du sujet à l'égard des choses, non des choses mêmes.

C'est encore une forme du rationalisme hellénique que saint Augustin combat chez l'hérétique Pélage qui affirmait, avec les Stoïciens, que nos fautes comme nos mérites dépendent entièrement de nous. « Si le péché d'Adam, disait-il, nuit même à ceux qui ne pèchent pas, la justice du Christ devrait servir même à ceux qui ne croient pas. » Il ajoutait : « On ne peut accorder d'aucune manière que Dieu, qui nous remet nos propres péchés, nous impute ceux d'autrui (2). » L'erreur importante pour saint Augustin est que cette thèse rend inutile la prière et, avec elle, toute vie religieuse ; elle nous écarte de Dieu en nous faisant chercher en notre volonté quel bien est nôtre, et quel bien ne vient pas de Dieu ; en faisant Dieu auteur de notre volonté, et en ajoutant que c'est nous-mêmes qui rendons notre volonté bonne, les Pélagiens devraient conclure que ce qui vient de nous, la volonté bonne, vaut mieux que ce qui vient de Dieu, la volonté tout court.

Ces quelques exemples suffisent à montrer quel accueil réservé trouvait la philosophie grecque dans les milieux latins ; un saint Ambroise (mort en 397), attaché à la discipline plus qu'à la doctrine, trouvait plutôt son modèle dans le traité *Des Devoirs* de Cicéron, qu'il imite dans le traité de même titre où il énonce les obligations des clercs ; auparavant Tertullien (160-245), se donnant comme fidèle gardien de l'orthodoxie, ne concédait de valeur qu'à la morale stoïcienne et accordait que « Sénèque est souvent nôtre » ; mais il était bien éloigné de faire une place à la machinerie métaphysique compliquée du néoplatonisme et même à l'éducation libérale grecque.

(1) *Du libre arbitre*, II, chap. VII.
(2) D'après saint Augustin, *A Marcellin*, III, 2.

VII. — Le christianisme en Orient au IVe et au Ve siècle

Il en était tout autrement en Orient, où la théologie « réservée au clergé, aux fonctionnaires et à la bonne société, tandis que le peuple vit d'un christianisme de second ordre, est tout à fait dans la tradition de l'aristocratisme hellénique (1) ». Aussi Eusèbe de Césarée (265-340), par exemple, dans sa *Préparation évangélique*, destinée à montrer comment le christianisme est susceptible d'une claire démonstration et n'est pas une foi aveugle, cite de copieux extraits des philosophes grecs, dont beaucoup ne nous sont connus que par lui. Plus tard, on voit Grégoire de Naziance (330-390) défendre l'éducation libérale des Grecs, c'est-à-dire les sciences, contre des chrétiens qui la jugeaient inutile (2) ; les allusions que l'on trouve aux écoles philosophiques dans ses *Éloges* de Césaire et de Basile prouve sa connaissance familière de la philosophie grecque (3). Pourtant, dans le milieu des Cappadociens, Basile, Grégoire de Nysse (mort en 395), Grégoire de Naziance et aussi de saint Jean Chrysostome, les philosophes grecs restent « les sages du dehors » dont on se sert à l'occasion pour commenter l'Ecriture (4).

Saint Jean Chrysostome ne cache pas « qu'il faudrait que nous n'eussions pas besoin du secours de l'écriture, mais que notre vie s'offrît si pure que la grâce de l'esprit remplaçât les livres dans nos âmes et s'inscrivît en nos cœurs comme l'encre sur les livres. C'est pour avoir repoussé la grâce qu'il faut employer l'écrit qui est une seconde navigation (5). » De plus, dans les conflits sur la nature de la Trinité, qui mettent aux prises d'une part Arius et ses partisans qui soutiennent que le Fils est une création du Père, d'autre part les orthodoxes, saint Athanase

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 273.
(2) *Eloge de Basile*, chap. XI et XII.
(3) *Eloge de Césaire*, XX, 4 et 5; *de Basile*, XX, 2; LX, 4.
(4) Grégoire de Nysse, *Patrologie grecque* de Migne, vol. XLIV, 1336 *a*.
(5) *Commentaire sur saint Matthieu*, début.

et les Cappadociens qui admettent la consubstantialité des personnes, il semble bien que la question posée est tout à fait étrangère à la philosophie : les mots génération, procession, employés par les chrétiens pour désigner les rapports du Fils ou de l'Esprit au Père ne gardent en aucune manière le sens précis qu'ils ont chez Platon et les platoniciens ; ce sens, s'il était conservé, impliquerait une doctrine telle que l'arianisme, puisque c'est un principe absolu du néoplatonisme que la réalité qui procède est inférieure à celle dont elle procède. Mais la croyance à la divinité de Jésus-Christ vient s'opposer à ce principe et commander un dogme qui n'a plus la moindre racine dans la spéculation philosophique.

En d'autres milieux, pourtant, l'on voit le platonisme avoir un succès beaucoup plus grand ; il surabonde par exemple dans le traité de l'évêque d'Émèse, Némésius (vers 400) *Sur la nature de l'homme*. Pas trace d'inspiration chrétienne en cet ouvrage où cet évêque traite avec la liberté d'un philosophe, la question de l'union de l'âme et du corps, en se demandant comment deux réalités aussi distinctes peuvent former un seul être ; toute sa sympathie va à une doctrine qu'il donne comme celle d'Ammonius Saccas, maître de Plotin et qui, en tout cas, ressemble beaucoup à celle de Plotin lui-même ; cette doctrine compare l'âme à une lumière intelligible en laquelle baigne le corps ; on voit assez qu'elle suppose l'origine divine de l'âme, c'est-à-dire une des thèses qui a le plus éloigné les chrétiens de l'hellénisme (1).

Si l'on veut connaître les rapports des chrétiens instruits et des philosophes dans les milieux orientaux d'Égypte et d'Asie Mineure, vers le ve siècle, il faut lire le curieux dialogue d'Énée de Gaza (vers 500), *Théophraste*, où l'on voit un philosophe païen, Théophraste, qui vient d'arriver d'Athènes à Alexandrie, discuter la thèse chrétienne de la résurrection des morts avec

(1) *Patrologie grecque* de Migne, t. XL, p. 592.

un certain Euxithéos de Syrie, un chrétien, qui a été l'élève du néoplatonicien Hiéroclès et qui se rend à Athènes pour étudier « auprès des philosophes » la question de la survivance de l'âme. Le point curieux est l'emploi de la dialectique philosophique par le chrétien Euxithéos pour défendre la thèse d'un monde créé et périssable et celle de la résurrection de la chair. Aux objections habituelles du Grec que nous avons déjà rencontrées plusieurs fois, il répond que Dieu, avant le commencement du monde, a été actif dans l'éternelle procession des personnes, que « les Chaldéens, Porphyre et Plotin » enseignent la création de la matière, que, suivant Platon, tout être sensible est créé. De plus le monde doit périr, puisque, selon le *Timée*, il le peut et puisque toute puissance doit passer à l'acte. D'ailleurs, Dieu fait périr le monde pour l'ordre, parce que l'ordre exige la production des contraires, donc celle du sensible qui périt en face de l'intelligible qui est éternel.

Pour la résurrection de la chair Euxithéos essaye d'en faire un dogme hellénique, non seulement en citant les faits de résurrection mentionnés par les Grecs, mais en s'appuyant sur la force de la raison séminale, assez puissante pour rassembler à nouveau les éléments du corps qui se sont désunis ; d'ailleurs l'âme peut-elle ne pas communiquer au corps son immortalité, comme le soleil communique sa chaleur à l'eau ?

Enfin vient Denys l'Aréopagite, ce personnage mystérieux, que l'on a pris pendant tout le moyen âge pour le compagnon de saint Paul ; il doit en partie à cette confusion l'extrême autorité qui s'attache à ses écrits, et l'on ne peut dire combien d'idées néoplatoniciennes passèrent, sous le couvert de son nom, dans la mystique chrétienne. En réalité, cité pour la première fois au concile de Constantinople (533), il ne peut avoir écrit qu'après Proclus (mort en 485) dont il subit l'influence. Ses écrits forment deux groupes : d'abord la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*, qui étudient toute la série des créatures capables de recevoir la révélation divine

depuis les plus hautes, le premier ordre d'anges qui touche Dieu sans intermédiaire, jusqu'à la plus basse, le fidèle baptisé, chaque être étant considéré comme recevant la révélation du terme supérieur et la donnant au terme inférieur. En second lieu les ouvrages *Des noms divins* et de la *Théologie mystique* formaient, avec deux autres ouvrages perdus, les *Esquisses théologiques* et la *Théologie symbolique*, un cours complet de théologie dont le plan est donné au chapitre III de la *Théologie mystique*. Les trois premiers ouvrages, *Esquisses*, *Noms* et *Théologie symbolique* comprenaient la théologie positive, étudiant successivement dans les *Esquisses* la Trinité qui est au-dessus du monde intelligible, dans les *Noms*, les dénominations de Dieu empruntées à l'ordre des intelligibles : bien, être, vie, intelligence, etc., dans la *Théologie symbolique*, les attributions de Dieu qui sont empruntées au monde sensible, colère, jalousie, serment, etc. Le dernier ouvrage, la *Théologie mystique*, contient la théologie négative et montre, en suivant l'ordre inverse de la théologie positive, qu'aucune dénomination, empruntée au sensible ou à l'intelligible, ne convient à Dieu.

Denys ne définit nulle part sa situation par rapport au néoplatonisme païen ; dans ses lettres, on le voit se refuser a toute polémique avec les païens ; d'autre part, il nous fait connaitre l'opinion d'un « sophiste païen », Apollophane, au sujet de ses écrits : « Ce sophiste, dit-il, m'injurie et m'appelle parricide, parce que j'utilise d'une façon impie les Grecs contre les Grecs (1). » Le voilà donc nettement accusé, du côté païen, de se servir du néoplatonisme au profit du christianisme ; et, de fait, bien qu'il se vante de tirer toute sa « philosophie » ou « théosophie » de l'Écriture (2), il est vrai que sa pensée est toute imprégnée des idées de Proclus, particulièrement sous les trois aspects suivants :

Dieu, étant la cause de tout, contient tout, à la manière dont la cause contient l'effet, c'est-à-dire qu'on peut attribuer à

(1) *Lettres* 6 et 7 ; édition MIGNE, 1080 *a* et *b*.
(2) Ed. MIGNE, 588 *a*.

Dieu tous les noms de créatures, Vie, Sagesse, etc., à condition de prendre ces noms au sens de Cause de vie, Cause de sagesse, etc. ; et c'est le principe de la théologie poistive ; mais Dieu étant cause de tout sans être rien de ce dont il est cause, il faut lui enlever toutes ces attributions, et c'est le principe de la théologie négative, qui est supérieure à la positive. En second lieu, dans les *Noms divins*, il suit pour examiner les dénominations de Dieu, l'ordre des hypostases que les néoplatoniciens admettent à partir de Jamblique, c'est-à-dire le Bien, puis la triade Etre, Vie, Intelligence, allant ainsi de l'abstrait au concret ; et il explique exactement comme Proclus, comment, bien que l'Etre soit supérieur à l'Intelligence, les êtres intelligents sont supérieurs aux êtres purs (1). C'est encore pour des raisons semblables à celles de Proclus, raisons qui remontent finalement au *Parménide*, qu'il admet le principe suivant, essentiel dans sa théologie : bien que l'effet soit semblable à la cause, la cause n'est pas pour autant semblable à l'effet.

Et pourtant on trouve des traits qui distinguent profondément sa doctrine de celle de Proclus. En premier lieu, l'ordre des noms divins ou hypostases ne représente nullement en Dieu un ordre de génération, comme si sa Vie procédait de son Etre, et son Intelligence de sa Vie ; tout est identique en Dieu ; aussi Denys ne fait-il aucune tentative pour donner les raisons de cet ordre. De plus, et c'est là une conséquence, Dieu comme Trinité, comme Père, Fils et Esprit, dont il parle dans les *Esquisses*, est au-dessus des noms divins. Enfin, du côté des choses, Denys a renoncé à toute déduction véritable : les trois triades d'anges de la *Hiérarchie* ne sont pas liées l'une à l'autre par des considérations rationnelles, pas plus que le terme d'une triade n'est lié aux deux autres ; ce sont les cadres numériques du néoplatonisme sans le contenu.

Il faudrait se garder, malgré l'apparence, d'attribuer ces modi-

(2) Edition Migne, 818 *a*.

fications importantes à l'influence de l'orthodoxie chrétienne, qui repousse effectivement la procession nécessaire des formes de la réalité les unes des autres. La vérité, c'est que le néoplatonisme chez Denys évolue exactement comme chez son contemporain Damascius : celui-ci, on l'a vu, déclare nettement que la procession des hypostases et la hiérarchie du supérieur à l'inférieur ne sont que des manières de parler bien inadéquates, quand il s'agit des premiers principes. Comme Denys aussi, il renonce à la déduction rationnelle pour faire appel à la tradition des *Oracles chaldéens*, lorsqu'il s'agit de déterminer la succession des formes de la réalité. Enfin la théologie négative de Denys est plus proche de celle de Damascius que de celle de Proclus ; au lieu d'accumuler les négations sur le premier terme de la série, le Bien ou l'Un, ils définissent l'un et l'autre un terme encore supérieur au Bien, que Damascius appelle l'Ineffable et dont Denys, citant le *Parménide*, dit qu'il n'y a ni discours, ni nom, ni connaissance (1).

Telle est donc la diversité des courants intellectuels dans le christianisme des premiers siècles ; de l'enseignement de saint Paul à l'œuvre de Denys l'Aréopagite, il y a la même distance que des prêches de Musonius et d'Épictète à la métaphysique compliquée de Damascius : on ne peut dire qu'il y ait eu en cette période une philosophie chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

I. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édition, 3 volumes, Freiburg et Leipzig, 1894-1897.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 8e, 6e et 4e éditions, Paris, 1921, 1919, 1915.

Corbière, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921.

(1) Edition Migne, 1043 *a*.

II. — E. RENAN, *Saint Paul* (3e vol. de l'*Histoire des origines du christianisme*).
TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921.
A. BONHÖFFER, *Epictet und das neue Testament*, Giessen, 1911.
III. — A. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912.
JUSTIN, *Apologies*, texte grec et traduction par L. PAUTIGNY, 1904; *Dialogue avec Tryphon*, texte grec et traduction par G. ARCHAMBAULT, 1909 (dans la collection des textes et documents d'Hemmer et Lejay, Paris, A. Picard).
IV. — E. DE FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, 1903; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, 1913.
BOUSSET, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.
F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles, 1908.
V. — E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898, 2e éd., 1903.
E. DE FAYE, *Origène*, vol. I. *Sa biographie et ses écrits*, 1923.
DENIS, *La Philosophie d'Origène.*
C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913.
VI. — P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 1920 2e éd., 1923.
Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien*, 1901.
L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 1896.
J. MARTIN. *Saint Augustin*, 1901.
P. ALFARIC, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918.
Ch. BOYER, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920.
R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, 1895.
VII. — Cf. les manuels d'HARNACK et de TIXERONT, cités au § 1.
C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottingae, 1908.
J. DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Introduction : La question du pseudo-Denis), 1919.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

Les Socratiques 261

I. — Caractères généraux 261
II. — L'École mégarique 263
III. — Les Cyniques 269
IV. — Aristippe et les Cyrénaïques 278

CHAPITRE II

L'ancien stoïcisme 284

I. — Les Stoïciens et l'Hellénisme 284
II. — Comment nous connaissons l'ancien stoïcisme..... 291
III. — Les origines du stoïcisme 292
IV. — Le rationalisme stoïcien 298
V. — La logique de l'ancien stoïcisme 300
VI. — La physique de l'ancien stoïcisme 307
VII. — La théologie stoïcienne 316
VIII. — Psychologie de l'ancien stoïcisme 318
IX. — Morale de l'ancien stoïcisme 320

CHAPITRE III

L'Épicurisme au IIIe siècle 333

I. — Épicure et ses élèves 333
II. — La canonique épicurienne 336
III. — La physique épicurienne 341
IV. — La morale épicurienne 355

CHAPITRE IV

Prédication morale, scepticisme et nouvelle Académie au IIe et au IIIe siècle 363

I. — Polystrate l'épicurien 363
II. — L'hédonisme cynique 365
III. — Pyrrhon 370
IV. — Ariston 374
V. — La nouvelle Académie au IIIe siècle : Arcésilas 379
VI. — La nouvelle Académie au IIe siècle : Carnéade 385

CHAPITRE V

Les courants d'idées au Ier siècle avant notre ère 394

I. — Le moyen stoïcisme : Panétius 394
II. — Le moyen stoïcisme (suite) : Posidonius 401
III. — Les Épicuriens du Ier siècle 407
IV. — La fin de la nouvelle Académie 411

CHAPITRE VI

Les courants d'idées aux deux premiers siècles de notre ère 415

I. — Caractères généraux de la période 415
II. — Le stoïcisme à l'époque impériale 418
III. — Musonius Rufus 422
IV. — Sénèque 424
V. — Épictète 427
VI. — Marc-Aurèle 428
VII. — Le scepticisme au Ier et au IIe siècle 430
VIII. — La renaissance du platonisme au IIe siècle 436
IX. — Philon d'Alexandrie 438
X. — Le néopythagorisme 440
XI. — Plutarque de Chéronée 441
XII. — Gaius, Albinus et Apulée. Numénius 443
XIII. — Renaissance de l'aristotélisme 444

CHAPITRE VII

Le Néoplatonisme 449

I. — Plotin 449
II. — Néoplatonisme et religions orientales.............. 465
III. — Porphyre 470
IV. — Jamblique 472
V. — Proclus 476
VI. — Damascius 481

CHAPITRE VIII

Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère.................. 486

I. — Considérations générales........................ 486
II. — Saint Paul et l'hellénisme........................ 494
III. — Les apologistes au IIe siècle..................... 497
IV. — Le gnosticisme et le manichéisme............... 500
V. — Clément d'Alexandrie et Origène.............. 506
VI. — Le christianisme en Occident au IVe siècle........ 510
VII. — Le christianisme en Orient au IVe et au Ve siècle.. 516